

UNIVERSITÉ DE FRANCE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE
DÉTERMINISME
ET LA
RESPONSABILITÉ
DANS LE SYSTÈME DE CALVIN

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement le 10 décembre 1895 à 4 heures

PAR

AUGUSTE LECERF

PARIS
IMPRIMERIE HENRI JOUVE
15, RUE RACINE, 15

1895

UNIVERSITÉ DE FRANCE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE
DÉTERMINISME
ET LA
RESPONSABILITÉ
DANS LE SYSTÈME DE CALVIN

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement le 10 décembre 1895, à 4 heures

PAR
ACAD.
LUGD. BAT. AUGUSTE LECERF
BIBL.

PARIS
IMPRIMERIE HENRI JOUVE
15, RUE RACINE, 15

1895

Examineurs de la soutenance :

M. SABATIER, Président de la soutenance.

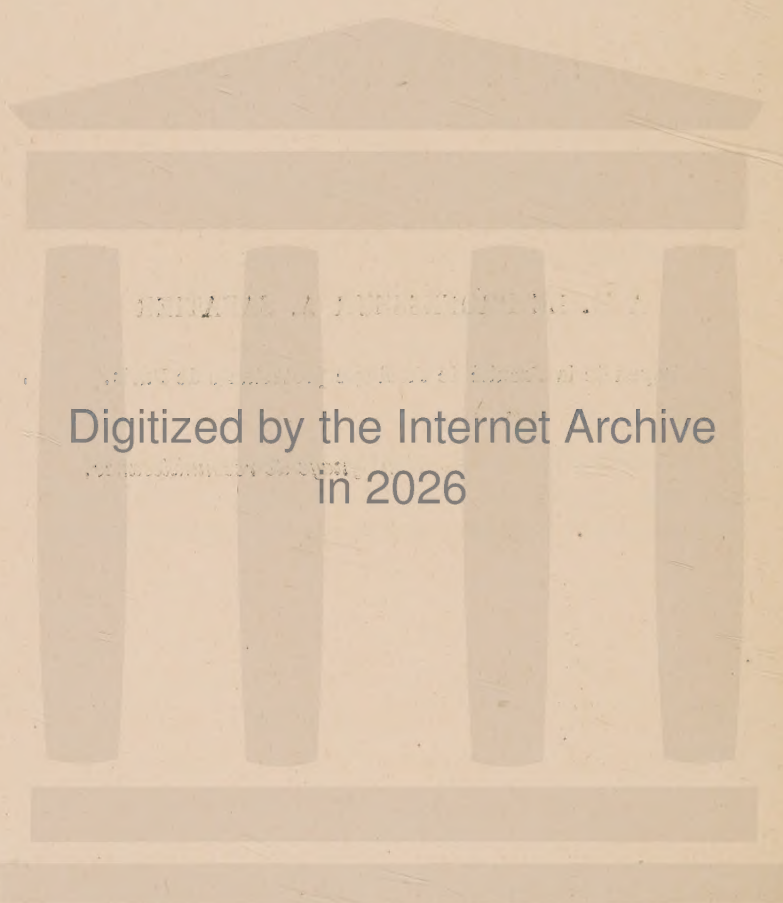
MM. SABATIER,	}	Examineurs.
ALLIER,		
MÉNÉGOZ,		

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

A M. LE PROFESSEUR A. SABATIER

Doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris.

Témoignage de reconnaissance.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LE
DÉTERMINISME
ET LA
RESPONSABILITÉ
DANS LE SYSTÈME DE CALVIN

INTRODUCTION

« Il est, dit M. Naville dans son livre si remarquable sur le libre arbitre, il est une manière bien simple et absolument concluante de mettre en évidence le lien des deux idées de la responsabilité et de la liberté, c'est de montrer que ceux qui nient la valeur de la seconde sont inévitablement conduits, pour peu qu'ils aient de la logique dans l'esprit, à nier celle de la première » (1).

1. *Le libre arbitre*. Etude philosophique par E. NAVILLE. Paris, Fischbacher, 1890, § 47.

Le but de ce travail est de montrer comment Calvin a privé les partisans du libre arbitre du droit d'user de ce genre de démonstration ; il suffira pour cela d'exposer la théorie par laquelle ce grand docteur, à qui nul ne contestera la puissance de la pensée et la rigueur inflexible du raisonnement, a su maintenir solidement les notions de devoir et de responsabilité, dans un système où il ne laisse aucune place à la contingence et où tout est rigoureusement déterminé par la volonté de Dieu « qui est, dit-il, la nécessité de toutes choses » (1).

Si nous nous sommes attaché à la personne de Calvin, c'est qu'il nous a paru que c'était celui des réformateurs à qui la question des rapports entre le serf arbitre et la prédestination d'une part, et entre le devoir et la responsabilité de l'autre, s'était posée le plus nettement, et que lui seul avait apporté à ce problème une solution nette, cohérente et capable de donner satisfaction aux légitimes exigences de la pensée et de la conscience. Pour Zwingle, peut-être, en tous cas pour Luther dans son *De servo arbitrio*, et pour Mélanchton, même après sa chute dans le synergisme, il semble que la responsabilité, qu'ils admettaient pourtant, soit toujours demeurée quelque chose d'extérieur et de surnaturel, un mystère incompréhensible pour la conscience humaine.

Luther affirme bien qu'il y a un lien nécessaire entre les décisions bonnes ou mauvaises d'une volonté, même immuablement déterminée, et la récompense ou la peine ; mais ce rapport n'a rien de véritablement moral, car le

1. *Inst. chrét.*, III, 23, 8.

Réformateur allemand en exclut toute idée de mérite (*dignitas*). Pour lui la récompense et la peine sont purement et simplement une conséquence (*sequela*) naturelle et inévitable du péché, comme l'asphyxie est une conséquence de l'immersion prolongée dans l'eau (*naturaliter sequitur*) (1).

Luther, emporté par les excès de la logique formelle, considère la damnation comme aussi gratuite que le salut ; aussi les réprouvés ne méritent-ils pas plus l'enfer que les élus le ciel. Cela lui paraît, à bon droit, incompréhensible même à la lumière de l'Evangile « *in lumine gratiæ est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare et reus esse ; hic tam lumen naturæ, quam lumen gratiæ dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat, et alium non coronat, sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium.* » *De servo arbitrio* (p. 366).

Mélancthon, au moment même où il maintient que le péché n'a pas besoin d'être volontaire pour attirer sur nous la colère de Dieu, reconnaît que cela est incompréhensible, « *ratio non cernit hanc infirmitatem esse rem damnatam, et philosophia nihil judicat esse vitiosum quod non est in potestate nostra* » (2). Dans les dernières éditions de ses *Loci*, il nous paraît tomber dans les

1. *De servo arbitrio. Opp. lat. M. Lutheri*, éd. Erl. vol. VII, p. 233-235.

2. *Loc. comm. Phil. Mel., in Corp. Ref.*, vol. XXI, p. 289.

plus étranges contradictions, tantôt il semble admettre que la nécessité exclut toute responsabilité (1), tantôt il reprend son ancienne thèse, et maintient contre saint Augustin que le péché pour être reprehensible n'a pas besoin d'être volontaire. Il prend les scrupules, pourtant assez naturels, de la raison au sujet du péché originel pour des préoccupations de jurisconsulte, et se borne, pour justifier son affirmation, à dire que la maxime d'après laquelle le péché n'est péché que s'il est volontaire, n'est vraie qu'au point de vue légal : « *satis est igitur hoc respondere sententiam illam loqui de forensi iudicio* » (2).

Pour Calvin la responsabilité n'est pas seulement le résultat d'une décision surnaturelle de Dieu, en vertu de laquelle le châtement suivrait nécessairement le péché ; c'est encore une évidence immédiate, un fait d'expérience interne, que la conscience humaine interrogée sincèrement ratifie et confirme.

L'effort constant qu'on remarque chez Calvin, pour se placer à un point de vue vraiment moral, justifiera, croyons-nous, la préférence que nous lui avons donnée sur les autres réformateurs, bien qu'il leur soit postérieur de plusieurs années et qu'il ait pu subir, dans une mesure plus ou moins grande, l'influence de tel ou tel d'entre eux.

Tous les éléments principaux de sa théorie du devoir et de la responsabilité se trouvent déjà exposés dans la

1. *Loc. comm. C. R.*, vol. XXI, p. 373, 650, 675.

2. *Corp. Ref.*, vol. XXI, p. 675.

première édition de son *Institution Chrétienne*, et il la reproduit sans altération dans les éditions subséquentes. Mais c'est surtout sous l'impulsion des attaques d'adversaires habiles, qu'il a eu l'occasion d'exposer ses vues dans toute leur ampleur. En 1542, le Hollandais *Albert Pighius* publia un ouvrage en dix livres intitulé : « *De libero arbitrio et gratia divina* » qu'il dédia à Sadolet et dirigea surtout contre Calvin (1). Celui-ci le jugea digne d'une réfutation en règle ; il répondit la même année aux six premiers livres par son traité intitulé : « *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii*, etc. » (2) qu'il dédia à Mélanchton.

Absorbé par de nombreuses affaires, il ne put achever la réfutation des quatre derniers livres que dix ans après, dans son traité « *De æterna Dei prædestinatione* » (3). Il eut encore à revenir sur la question à propos du procès de Bolsec, et dans sa *Congrégation sur l'élection éternelle*, etc., il donne une exposition populaire et extrêmement lucide, quoiqu'un peu écourtée, de sa doctrine ; enfin en 1557 il publia une « *Brevis responsio Johannis Calvinii ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias* » et en 1558, il fit paraître le factum même de son adversaire inconnu avec une réfutation (4). Ce qui rend ce dernier

1. Ces renseignements sont tirés des *Prolegomena* du volume VI des *Opera Calvinii* éditées par MM. BAUM CUNITZ et REUSS ; édition d'après laquelle nous faisons nos citations de Calvin.

2. *Opp. Calv.*, vol. VI, p. 225.

3. *Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 249.

4. Calvin employait assez souvent ce procédé de controverse, qui

traité particulièrement intéressant, c'est que l'adversaire, bien qu'il manque parfois de droiture, est véritablement digne de Calvin par l'habileté et la vigueur qu'il déploie pour montrer l'absurdité et l'immoralité de la thèse du réformateur. C'est, peut-être, ce qu'on peut écrire de plus fort contre la prédestination.

Ajoutons que Calvin se montre à la hauteur de la situation et que son génie puissant fait éclater les mailles serrées de l'argumentation, parfois tortueuse, toujours prévenue et passionnée de son antagoniste.

D'ailleurs Calvin a eu souvent l'occasion de traiter plus ou moins incidemment la question dans ses autres écrits théologiques et surtout dans ses *Commentaires sur le Nouveau Testament*; mais partout nous avons retrouvé la même doctrine défendue par les mêmes arguments. Fruit d'une expérience morale immédiate, sa conviction s'est trouvée formée du premier coup et il n'a jamais varié. On peut dire avec un de ceux qui ont le plus vécu dans son intimité qu'il est mort « sans avoir jamais rien changé, diminué, ni ajouté à la doctrine qu'il a annoncée dès le premier jour de son ministère, avec telle force de l'Esprit de Dieu, que jamais méchant ne le put ouïr sans troubles, ni homme de bien sans l'aimer et honorer (1) ».

montre la confiance absolue qu'il avait dans la solidité des principes qu'il défendait. Le réformateur considérait Castellion comme étant l'auteur de ce libelle.

1. *Vie de Calvin*, par Nicolas Colladon. *Opp. Calvini*, vol. XXI, p. 107.

Notre travail se divisera en deux parties principales.

Dans la première, nous donnerons une rapide exposition de la doctrine de Calvin sur le libre arbitre, la prédestination et la providence.

Dans la seconde, nous ferons connaître les arguments par lesquels Calvin défendait son système contre les objections les plus sérieuses qu'on élevait et qu'on élève encore au nom de la morale, et nous conclurons en appréciant d'une façon générale ce qui fait à nos yeux la supériorité de la solution calviniste du problème de la responsabilité, solution dont, nous en sommes persuadé, la valeur sera suffisamment établie par l'argumentation de Calvin lui-même, derrière lequel nous nous effacerons pour ne pas affaiblir la puissante apologie qu'il a su présenter d'une doctrine, dont les conséquences ont été si souvent méconnues.

Certes nous n'avons pas le mérite d'avoir découvert les préoccupations morales du Réformateur français ni la valeur des réponses qu'il a données.

Nous avons trouvé dans le cours de dogmatique, professé à la faculté de Paris par M. le professeur Sabatier, les plus précieuses indications à ce sujet.

Le livre si profond et si solide du grand théologien américain J. Edwards (1) donne du calvinisme une puis-

1. M. GEORGES LYON a publié sur ce théologien qu'il appelle « le plus grand métaphysicien que l'Amérique ait encore produit » une très intéressante étude dans son ouvrage : « *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle* ». Paris, Alcan, 1888.

J. EDWARDS, *An inquiry into the modern prevailing notions res-*

sante confirmation théorique, qui nous a beaucoup aidé à saisir le sens et la portée des arguments de celui dont nous avons essayé d'exposer la pensée.

Se plaçant à un point de vue presque exclusivement rationnel, Edwards s'appuie sur la logique formelle pour montrer les impossibilités rationnelles du libre arbitre. Il pressent dans leurs grandes lignes et combat à l'avance les transformations que cette notion subira sous l'influence de penseurs infiniment plus sérieux que ceux qu'il avait devant lui, et il a montré les difficultés que le libre arbitre soulevait en morale.

On trouvera plus d'une fois dans ces pages l'écho de ses observations pénétrantes.

Il ne sera pas difficile d'y reconnaître, en outre, le souvenir d'arguments déjà donnés par M. Lévy-Bruhl et par M. Fouillée; nous avons fait pour les parties théoriques, d'ailleurs peu étendues dans ce travail essentiellement historique, un usage trop fréquent de tous ces auteurs pour songer à les citer chaque fois.

Comme tout semble avoir été dit contre le libre arbitre, nous espérons qu'on nous excusera de n'avoir apporté aucun argument original.

Si ceux qui se trouvent dans cet essai n'ont pas trop perdu de leur force, en passant par notre plume, nous nous estimerons amplement satisfait.

pecting that freedom of will which is supposed to be essential to moral agency, virtue and vice, reward and punishment, praise and blame, London, 1831.

PREMIÈRE PARTIE

Le déterminisme de Calvin

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE

La doctrine du serf arbitre et de la prédestination absolue a été la thèse commune de tous les grands réformateurs du xvi^e siècle, qui remontaient ainsi à saint Augustin et à saint Paul, en suivant la trace lumineuse des Jean Huss, des Wiclef, des Abélard et des Gotschalk, pour protester contre la doctrine du libre arbitre et pour délivrer l'Église du vieux levain du pélagianisme catholique.

Luther, et Mélanchton dans la première partie de sa vie, se rencontrent sur ce point avec Zwingle et Calvin. Toutefois leur accord n'est pas si complet qu'on ne puisse signaler des différences de détail, parfois assez importantes, et qui tiennent peut-être autant à la diversité des

méthodes qu'ils ont suivies, qu'à l'influence de prémisses dogmatiques contraires.

Zwingle, Luther, Mélanchton suivent une méthode où l'*a priori*, la déduction et le syllogisme tiennent une place encore considérable. Zwingle (1) déduisait le déterminisme universel de sa notion de Dieu.

En 1521, Mélanchton, lui aussi, concluait de la prédestination à la négation du libre arbitre. « *Quandoquidem omnia quæ eveniunt necessario juxta divinam prædestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostræ libertas* (2).

Luther se fondait pour nier le libre arbitre sur sa notion de la toute puissance divine (providence) et sur la prescience, que ses adversaires eux-mêmes admettaient : « *hæc inquam omnipotentia et præscientia Dei funditus abolet dogma liberi arbitrii* (3). »

Cela n'implique pas d'ailleurs que les réformateurs allemands n'aient obéi qu'à des préoccupations purement

1. *De Providentia*.

2. *Opp. Mel.*, vol. XXI, p. 87-88. Il est bon d'ajouter qu'en 1533 Mélanchton changea de point de vue. Ayant adopté le synergisme, il abandonna comme erronée la méthode de Zwingle. « *Cinglius ita tantum tollebat lib. arbitrium quia omnia fiant Deo decernente et prædestinante, sed hæc ratio nihil ad hunc locum pertinebat.* » (*Loci communes*, 1533) *Opp. Mel.*, vol. XXI, p. 275.

3. *Opp. latin. D. M. Lutheri*, ed. Ertl., vol. VII, p. 268. Luther revient souvent dans son *De servo arbitrio* sur les conséquences de la prescience relativement à la contingence, et il a fort bien démontré, comme l'ont reconnu depuis des partisans modernes du libre arbitre, qu'il fallait choisir entre l'une ou l'autre. Voir encore : *Opp. Luth.*, vol. VII, p. 132-134-266 et *passim*.

philosophiques, ni même que l'expérience religieuse, pour Luther au moins, ne soit la cause principale de leurs thèses dogmatiques sur le libre arbitre. Mélanchton fait une place intéressante à l'analyse psychologique dans la première édition de ses *Loci*, et ce n'est certes pas un vain souci de spéculations métaphysiques, qui a inspiré au fondateur du protestantisme, à cet illustre apôtre du Christ comme l'appelait Calvin (1), ces paroles vibrantes : « *Admonitos velim liberi arbitrii tutores ut sciant sese esse abnegatores Christi dum asserunt liberum arbitrium* » (2). Affirmer le libre arbitre, c'est nier Christ ; et si, en 1542, Luther condamne le libre arbitre comme un « dogme complètement païen et qu'on ne peut tolérer », s'il refuse à l'homme le pouvoir de faire *librement* le bien et *même le mal*, c'est parce qu'il croit que le libre arbitre admis, la mort du Christ serait rendue inutile et le péché supprimé (3).

1. *Opp. Calv.*, vol. VI, p. 25.

2. *Opp. Luth.*, vol. VII, p. 354. L'importance de ces paroles n'échappera à personne. Leur place dans un livre où Luther affirme solennellement n'avoir rien écrit qui ne fût l'expression exacte et réfléchie de sa pensée, et que douze ans plus tard il recommandait en ces termes, dans une lettre adressée à Capiton, en 1537 : « *Nul-lum agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum.* » *Recueil de de Wette*, t. V, 70 leur donne une portée exceptionnelle.

3. *Cap. fidei christ. c. pap. et port. inf. const. asser. Opp. latt. Luth.* vol. VII, p. 471. Cet écrit du réformateur fut imprimé, dit le Dr H. Schmidt, à Wittenberg en 1542, « *Luthero quasi inspectante vel certe conscio* ».

Mais, malgré tout, il faut bien reconnaître que Luther a donné très souvent à son argumentation une forme scolastique bien différente des procédés véritablement modernes de la méthode expérimentale de Calvin. Celui-ci se rendait bien compte qu'il différerait de son illustre devancier sur ce point, et tout en défendant le Réformateur allemand contre les attaques de Pighius, il signale discrètement le défaut qu'il trouve à la méthode de Luther : « *De absoluta rerum necessitate, in eum locum differimus ubi tractari poterit suo ordine* (1) ».

Calvin était si éloigné de vouloir *déduire* la doctrine du serf arbitre de la prescience, qu'il renonce purement et simplement à se servir de l'argument dont Luther avait fait un si fréquent usage : « de ma part, je concéderai volontiers que la prescience n'apporte nulle nécessité, combien que tous ne l'accorderont pas, car il y en a qui en font la cause de toutes choses » (2).

Il ne la déduit pas davantage de sa théorie sur l'action de Dieu en l'homme ; il déclare qu'un tel mode de raisonnement ne lui est jamais venu à la pensée et que rien ne serait plus contraire à sa méthode (3).

1. *Opp. Calv.*, vol. VI, p. 250.

2. *Inst. Chr.*, éd. 1560, III, 23, 6. On trouve cette citation en termes identiques dans l'éd. de 1539, 2, 46.

3. « *Quid de servo arbitrio scripserim, nunquam eum vel primis labris gustasse inde patet, quod eo teste, servum arbitrium esse colligo, quia Deus agit in nobis. Hoc axioma unde hauserit nescio. Mihi certe nunquam venit in mentem, et a mea docendi ratione prorsus alienum est* ». *Refutatio errorum Michaelis Ser-*

L'affirmation de la dépendance absolue de la volonté de l'homme relativement à la volonté divine est pour Calvin le résultat d'une expérience directe de l'intervention de Dieu dans les profondeurs de notre vie psychologique, expérience confirmée par l'enseignement de l'Écriture, avant d'être la conclusion d'un raisonnement sur l'omnipotence de l'énergie divine. « Veillons ou non l'expérience journalière nous contraindra d'estimer que notre cœur est plutôt conduit par le mouvement de Dieu que par son élection et liberté, vu que souvent la raison et entendement nous défaut en choses qui ne sont point trop difficiles à connaître et perdons courage en choses qui sont aisées à faire : au contraire, en choses très obscures et douteuses nous délibérons sans difficulté et savons comment nous en devons sortir ; en choses de grandes conséquences et de grands dangers le courage nous y demeure ferme et sans crainte ; d'où procède cela sinon que Dieu besogne tant d'une part que d'autre, et de fait, j'entends en cette manière ce que dit Salomon : le Seigneur fait que l'oreille oye et que l'œil voie » (1). Il part de l'expérience de sa dépendance pour affirmer l'ac-

veti, 1554. *Opp. Calv.* vol. VIII, p. 624. Voir encore : *De æterna Dei prædestinatione*, vol. VIII, p. 334-335. « *Pergit deinde Georgius, etc* ».

1. *Inst. chr.*, II, 4, 7, éd. 1539, 2, 74.

Inst. chr., II, 2, 7. « Et de fait l'expérience montre quand ceux qui sont les plus habiles et rusés se trouvent tous les coups ébahis, que les entendements humains sont en la main de Dieu pour les adresser à chaque minute ; à quoi répond ce que nous avons déjà allégué, qu'il ôte le sens aux prudents pour les faire errer à l'égarée ».

tion de Dieu et non de l'action de Dieu pour affirmer sa dépendance. Et quand notre Réformateur veut montrer que l'homme, même aidé par la grâce, ne peut choisir entre le bien et le mal, mais qu'il est misérablement assujéti au péché et qu'il faut, pour le délivrer, qu'intervienne une véritable conversion de la volonté sous l'influence de l'action irrésistible de la grâce, il va chercher sa preuve, non dans l'*a priori* du déterminisme universel, qui résulte de ses vues sur la providence, mais dans l'étude des facultés de l'âme humaine, étude qu'il poursuit à la lumière de l'expérience, de l'histoire et de l'Écriture (1). C'est à la grandeur du remède que Dieu propose, qu'il juge de la gravité du mal et de la déchéance radicale de la nature humaine, « car comme ainsi soit que le Seigneur en nous aidant nous élargisse ce qui nous défaut quand il apparaîtra quelle est son œuvre en nous il sera aussi aisé d'entendre quelle est notre pauvreté » (2).

Quand il en vient à examiner la volonté, « en laquelle gît la liberté si aucune y a en l'homme », c'est dans le péché qu'il voit, avec l'Écriture, le signe de la servitude et de la dépendance absolue où elle est réduite à l'égard du mal. « Il nous faut recevoir ce que dit Christ, c'est que quiconque fait péché est serf de péché; or nous sommes tous pécheurs de nature, il s'en suit donc que nous sommes sous le jong du péché, or si tout l'homme est détenu en la servitude du péché; il est nécessaire que la volonté,

1. Voir le chap. II du livre II de l'*Inst. chr.*

2. *Inst. chr.*, II, 3, 6.

laquelle est la principale partie d'iceluy soit étreinte et enserrée de très fermes liens (1) ».

S'il en appelle une fois à la prédestination, ce n'est pas pour en déduire la conséquence métaphysique, au point de vue de la nécessité absolue; il insiste uniquement sur les affirmations religieuses qu'exprime ce dogme et qui selon lui témoignent de l'impuissance absolue de la volonté : Dieu est le seul auteur de la foi et la source unique du bien qu'on peut trouver en l'homme (2). Et encore faut-il remarquer que ces affirmations religieuses, comme du reste le dogme de la prédestination lui-même, sont des inférences tirées des données de l'expérience, de l'histoire et de l'exégèse des textes sacrés et non des conclusions de raisonnements *a priori* : « Or ce que l'alliance de vie n'est pas également prêchée à tout le monde, et même où elle est prêchée n'est pas également reçue de tous, en cette diversité apparaît un secret admirable du jugement de Dieu, car il n'y a nul doute que cette variété ne serve à son bon plaisir. Or, si c'est chose évidente que cela se fait par le vouloir de Dieu que le salut soit offert aux uns et les autres en soit forclos, de cela sortent grandes et hautes questions lesquelles ne se peuvent autrement résoudre qu'en enseignant les fidèles de ce qu'ils doivent tenir de l'élection et prédestination de Dieu (3). »

1. *Inst. chr.* II, 2, 27; éd. 1539, 2, 46.

2. *Inst. chr.* II, 3, 8. Cet argument ne se trouve pas donné dans les éditions antérieures à 1559 sous cette forme.

3. *Inst. chr.* III, 24, 1; éd. 1539, 8, 1. La même pensée est exprimée dans le *Catéchisme de 1537* à l'article de la *prédestination*.

L'histoire nous fournit la preuve que Dieu, pendant quatre mille ans, a caché aux nations la lumière de sa doctrine salulaire, pour la révéler plus tard à des gens qui ne valaient pas mieux que leurs ancêtres, et parmi ceux à qui la vérité est révélée, nous voyons que les uns l'acceptent et que les autres la rejettent. Cette différence ne vient pas de la perversité humaine, puisque tous sont également pécheurs. La seule explication plausible de ces faits est la doctrine de la prédestination (1). En effet, celui qui croit ne saurait, sans un orgueil intolérable, attribuer sa foi à la supériorité de son intelligence ou de sa valeur morale. S'il a le bonheur de croire, il le sait par expérience, c'est que Dieu lui a fait la grâce de croire en lui et que son aveuglement a été vaincu par l'éclat de la révélation. « Voici par où il faut commencer (pour établir le dogme de la prédestination), c'est à savoir que quand nous croyons en Jésus-Christ, cela ne vient pas de notre propre industrie, ni que nous ayons l'esprit tant haut, ni tant aigu, pour comprendre cette sagesse céleste, laquelle est contenue en l'Evangile, mais que cela vient d'une grâce de Dieu, voire d'une grâce laquelle surmonte notre nature. Il reste maintenant à voir si cette grâce est commune à tous ou non. Or, l'Ecriture Sainte dit le contraire, c'est à savoir que Dieu donne son Saint-Esprit à qui bon lui semble, qu'il les illumine en son Fils. L'expérience le montre et nous en sommes convaincus. Il faut donc conclure de cela que la foi procède d'une source et fontaine plus haute et plus cachée, c'est

1. Voir *Inst. Chr.*, III, 24, 12; éd. 1539, 8. 33.

à savoir de l'élection gratuite de Dieu, par laquelle il choisit à salut ceux que bon lui semble » (1). Il ne lui suffit pas d'avoir écarté la spéculation dès le début, il veut l'exclure jusqu'au bout. Ce n'est pas la spéculation qui doit nous guider dans cette question épineuse, mais la parole de Dieu seule « qui est la voie unique pour nous conduire à enquérir tout ce qui est licite de connaître de lui. Ayons donc cela devant les yeux, que ce n'est pas une moindre rage d'appéter autre connaissance de la prédestination que celle qui nous est donnée dans la parole de Dieu, que si quelqu'un voulait cheminer par des rochers inaccessibles ou voir en ténèbres » (2).

Le sentiment qui domine la théologie de Calvin, et qui lui donne son unité, c'est, comme il le dit lui-même reprenant la parole d'un Père de l'Eglise : l'humilité (3). En théorie, la philosophie ancienne avait poussé jusqu'à ses dernières conséquences logiques la théorie du libre arbitre. « Cicéron a osé dire en la personne de Cotta, d'autant que chacun s'acquiète sa vertu que nul sage et bien avisé n'en a jamais rendu grâce à

1. *Congrég. sur l'élect. éternelle*, 1562. *Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 94. Voici encore un texte plus explicite si possible : « *Quocumque oculos v. rtant filii Dei occurent prodigiosa exempla cæcitatis et stuporis quæ hororem incutient. Quum se in tenebris illuminatos esse noverint : qui fieri dicent ut cæcutiant alii in clara luce ? Quis eos discernit : nisi quod experientia convincit, apertos illis fuisse mentis oculos quum perinde clausi essent ?* » *De æt. Dei præd. Opp. calv.*, vol. VIII, p. 261.

2. *Inst. Chr.*, III, 21, 2 ; éd. 1539, 8, 2.

3. *Inst. Chr.* III. 2. 11., éd., 1539 2. 30.

Dieu ; car, dit-il, nous sommes loués pour la vertu et nous glorifions en icelle, ce qui ne se ferait point, si elle était don de Dieu et ne venait de nous.... l'opinion de tout le monde est qu'on doit demander à Dieu les biens temporels mais que chacun doit chercher sagesse en soi » (1). Dans la pratique, le pélagianisme catholique a rabaisé considérablement l'idéal moral (2). Le génie profondément religieux du réformateur a été révolté par les prétentions de l'orgueil humain et il a voulu en tarir définitivement la source, en ôtant à l'homme toute part dans l'œuvre du salut et partant tout sujet de se glorifier. Il ne suffisait pas, en effet, de dire que l'homme est sauvé par la foi seule ; pour lui ôter tout mérite (3), il fallait encore montrer que la foi n'était pas, comme on l'a prétendu de nos jours, une œuvre de l'homme, mais qu'elle est le don gratuit de la libre grâce de Dieu, qui la donne à qui bon lui semble, sans avoir égard à nos prétendus mérites. En affirmant la prédestination, Calvin a été uniquement préoccupé de donner satisfaction à l'instinct primordial de tout homme religieux : affirmer le néant absolu de la créature et faire remonter à Dieu toute la

1. *Cic. de nat. deor. lib.* 3, cité par Calvin. *Inst. Chr.* II, 2, 3.

2. *Inst. Chr.*, II, 2, 6.

3. « Or s'il y avait la moindre faculté du monde en nous il y aurait aussi quelques portions de mérite, mais afin de nous épuiser du tout, il argue que nous n'avons pu rien mériter, d'autant que nous sommes créés en Jésus-Christ pour faire bonnes œuvres lesquelles Dieu a préparées ; en quoi il signifie de ce chef que depuis le premier mouvement jusqu'à la dernière persévérance le bien que nous faisons est de Dieu en toutes ses parties » *Inst. Chr.* II, 3. 6.

gloire et tout l'honneur des efforts que l'homme accomplit en vue de son salut et de sa sanctification. « Jamais nous ne serons clairement persuadés comme il est requis que la source de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusqu'à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide, par ce qu'elle éclaire par comparaison la grâce de Dieu, en ce qu'il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance de salut, mais donne aux uns ce qu'il dénie aux autres. Chacun confesse combien l'ignorance de ce principe diminue la gloire de Dieu et combien aussi elle retranche de la vraie humilité, c'est de ne point mettre la cause de notre salut *en Dieu seul*... ceux qui ferment la porte à ce qu'on ose point approcher pour goûter cette doctrine ne font pas moins injure aux hommes qu'à Dieu, parce que rien ne suffira, sans ce point, à nous humilier dûment et ne sentirons *point assez de cœur*, combien nous sommes obligés à Dieu. » *Inst. Chr.*, III. 21. 1 (1).

Mais le sentiment religieux ne réside pas uniquement dans le sentiment de la dépendance, qui n'en est, pour ainsi dire, que le côté passif. L'homme écrasé et vaincu, courbé sous le joug de sa propre nature et de son propre péché, « sent qu'il faut qu'il sorte hors de soi et qu'il cherche ailleurs son secours » (2). Il a soif de salut et de délivrance, et c'est encore pour répondre à ce besoin que Calvin veut qu'on enseigne la prédestination. Pour don-

1. Voir encore *De æterna Dei præd. Opp. Calv.* Vol. VIII, p. 260 et 261. *et passim*.

2. *Instr. Chr.*, III, 20, 1 ; éd. 1539, 9. 1.

ner à la certitude subjective du pardon une rigueur inflexible, il a cru qu'il était nécessaire de la faire reposer sur la connaissance d'un décret éternel et absolu : « de fait, Christ nous est témoin que nous n'avons nulle droite fermeté, ni fiance ailleurs, car pour nous assurer et délivrer de crainte entre tant de périls, embûches et assauts mortels, bref pour nous rendre invincibles, il promet que tout ce qui lui a été donné en garde par le Père ne périra point, dont nous avons à recueillir que tous ceux qui ne se connaissent point être du peuple péculier de Dieu, sont misérables d'autant qu'ils sont en tremblement continu (1). » Enlever à l'homme jusqu'à l'ombre du moindre mérite et l'humilier ainsi entièrement devant son Dieu, puis donner à l'assurance du salut une base inébranlable, telle est la double considération qui a poussé Calvin à faire du dogme de la prédestination le fondement de sa théologie, et cela dès la première édition de son *Institution Chrétienne* en 1536 (2). Calvin a

1. *Inst. Chr.*, III, 21, 1.

2. « *Paulus ait in architectura christianæ doctrinæ retinendum fundamentum quod posuit. Quale autem istud fundamentum? an quod Jesus Christus initium fuit nostræ salutis et quod viam nobis apperuit, cum nobis meruit occasionem merendi? Minime. Sed quod in eo electi ab æterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito, sed secundum propositum beneplacientiæ Dei... quod illi (Christo) a patre in custodiam dati sumus ne unquam pereamus aut excidamus, etc.* » *Inst. Chr.*, 1536, *Opp. calv.*, vol. I, p. 51. Calvin dans cette première édition de l'*Institution*, qui sous cette première forme est plutôt un grand catéchisme qu'une dogmatique, traite de la prédestination en expliquant l'article du sym-

bien une logique, mais ce n'est pas celle d'un froid et stérile intellectualisme, c'est la logique du sentiment religieux et de l'expérience chrétienne. « Certes, c'est bien une secrète philosophie et cachée que celle-ci, laquelle ne se peut entendre par syllogismes, mais ceux-là la comprennent auxquels Notre Seigneur a ouvert les yeux pour voir clair en sa lumière » (1).

bole, « Je crois la Sainte Église, etc. », parce que, dit-il, il serait inutile de croire cet article, si l'on n'était assuré d'être élu, c'est-à-dire membre de l'Église invisible. *Opp. Calv.*, vol. I, p. 74-75.

Dans son premier catéchisme, au contraire, de très peu postérieur à la première édition de *l'Institution*, il en fait un article à part : ce qui lui permet de l'exposer d'une façon plus méthodique, mais peut-être sous une forme trop théorique pour un catéchisme ; aussi dans les éditions subséquentes de *l'Institution*, qui devient de plus en plus un exposé systématique de la doctrine chrétienne, a-t-il adopté le mode d'exposition de son premier catéchisme pour le dogme de la prédestination, tandis que dans son second catéchisme (1544), il revient à l'ordre adopté dans la première édition de *l'Institution* et dit quelques mots très sobres sur la prédestination à l'article de l'Église.

1. *Inst. Chr.*, 1539, 9. 1. Ces paroles sont dans un contexte un peu différent dans l'édition de 1560, mais dépendent d'une idée analogue. *Inst. Chr.*, III. 20, 1.

CHAPITRE II

LE SYSTÈME

§ 1. — *La Providence.*

Nous n'avons pas la prétention de donner une exposition complète du système de Calvin. Nous nous en tiendrons, autant que possible, à ce qui touche directement la question spéciale, que nous avons à examiner, et nous ne dirons que ce qui paraîtra absolument nécessaire pour montrer la conciliation effectuée par Calvin entre son déterminisme et la responsabilité.

En présence des affirmations si nettes du réformateur, on a quelquefois exprimé des doutes (1) sur la réalité de son déterminisme, il importe d'écarter absolument cet étonnant préjugé.

Le déterminisme de Calvin est aussi rigoureux, aussi absolu que possible. La notion du libre arbitre proprement dit, c'est-à-dire du pouvoir de se décider entre deux alternatives également possibles, a été entièrement étrangère à la pensée du réformateur ; elle ne lui est apparue

1. *La morale de Calvin d'après l'Inst. chrét.*, par S. Nazelle Lausanne, 1882. Deuxième partie, chap. II, § 2.

que comme une subtilité philosophique aussi abstruse qu'inutile(1), à laquelle il ne juge pas à propos de s'arrêter. Il la connaît pourtant et nous paraît l'avoir exposée avec une exactitude suffisante : « Ils (les philosophes) disent que l'entendement humain a en soi raison pour conduire l'homme à bien vivre.... cependant ils disent bien qu'il y a un mouvement inférieur lequel est appelé sens (sensibilité) par lequel il est diverti et distrait en erreur..... ils constituent la volonté entre la raison et le sens c'est à savoir ayant liberté d'obtempérer à raison si bon lui semble, ou de s'adonner au sens (2). » Quant à la liberté d'indifférence, surtout appliquée à Dieu, il y voit une monstrueuse et immorale absurdité, indigne de fixer l'attention du penseur (3).

1. « Il ne nous faut ici arrêter à ce qu'en dispute Aristote trop subtilement qu'il n'y a nul mouvement propre et de soi en l'intelligence, mais que c'est l'élection qui meut l'homme. Il nous doit suffire sans nous empêtrer en questions superflues que l'entendement est comme gouverneur et capitaine de l'âme, etc. » *Inst. Chr.*, I, 15, 7; Ed. 1539, 2, 19. Il convient d'ajouter que la notion du libre arbitre qu'il discute (*Inst. Chr.*, II, 2, 5 et 6), ne ressemble en général que d'assez loin à celle du libre arbitre proprement dit.

2. *Inst. Chr.*, II, 2, 2; Ed. 1539, 2, 20.

3. *Acutus sibi Pighius videtur, quum judicia Dei profundam abyssum fore negat, si voluntas ejus summa sit ratio (c'est la thèse de Calvin) : quia nihil facilius sit vel magis expeditum, quam fieri omnia, quoniam sic Deo placet, ubi dominatur sola ejus voluntas. Atqui sophistice garriendo, quod unum in quaestione vertitur ridicule præterit, quum liqueat sic fieri, quia Deo placet : cur illi potius ita placeat, quam secus.... an mihi portentum hoc unquam venit in mentem, nullam Deo consilii sui ratio-*

Si rigoureux qu'il soit, le système de Calvin, qui a pour but de sauvegarder et d'affirmer la souveraineté absolue de Dieu, se distingue profondément du fatalisme des stoïciens et de certains systèmes déterministes modernes, en ce qu'il établit le siège de la nécessité universelle non dans les phénomènes, qui en soi sont contingents, mais dans « le conseil de Dieu. » « Nous ne songeons pas une nécessité laquelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes choses comme faisaient les stoïques, mais nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir selon sa sagesse déterminé ce qu'il devait faire et maintenant exécute par sa puissance tout ce qu'il a délibéré » (*Inst. Chr.* I, 16, 8 Ed. 1539, 8, 40), « au reste il est tellement nécessaire que ce que Dieu a ordonné advienne, que toutefois ce qui se fait n'est pas nécessaire précisément, ni de sa nature » (*Inst. Chr.* 1559, I, 16, 9).

Les causes naturelles n'ont aucune activité propre et ne sont liées à leurs effets que par la volonté divine qui peut produire et produit quelquefois ces mêmes effets sans l'intermédiaire des causes secondes, ou sans que les causes secondes soient liées d'une façon absolue à leurs antécédents. « Quant aux choses qui n'ont point d'âme, il nous faut tenir ce point pour résolu, combien que Dieu

nem constare ? Dum ego Deum præsidem totius mundi statuo, qui incomprehensibili et mirifico consilio gubernet modereturque omnia : an illum fortuito huc illuc raptari, vel cæca temeritate eum facere quod facit, quisquam ex verbis meis colliget ? (De aet. Dei prædest. Opp. Calv. t. VIII, p. 311).

leur ait assigné à chacune sa propriété, toutefois qu'elles ne peuvent mettre leur effet en avant, sinon d'autant qu'elles sont adressées par la main de Dieu. Par quoi elles ne sont qu'instruments auxquels Dieu fait découler sans fin et sans cesse tant d'efficace que bon lui semble, et les applique selon son plaisir et les tourne à tels actes qu'il veut, etc. (1) ». Ce qui n'empêche pas Calvin d'affirmer qu'il y a des lois naturelles : « Vrai est que toutes espèces ont quelque conduite secrète selon que leur naturel le requiert comme si elles obéissaient à un statut perpétuel auquel Dieu les a astreintes : et par ainsi ce que Dieu a une fois décrété, coule et va son train comme d'une inclination volontaire... mais c'est perversement fait de vouloir sous telles couleurs cacher et obscurcir la providence spéciale de Dieu » (2). La création et les lois qui la régissent sont essentiellement contingentes, et c'est uniquement « la volonté de Dieu qui est la nécessité de toutes choses » (3).

1. *Inst. Chr.*, I, 16, 2. Ed. 1543, 6. 49. *De aet. Dei præd. Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 254. Voir encore *Inst. Chr.*, I, 16. 5 et *Contre l'astrologie judiciaire, Opp. Calv.*, vol. VII, p. 524 et *passim*. Ce curieux traité est écrit contre ceux qui, sous prétexte de rigueur scientifique, tendaient à faire du monde un mécanisme dont les rouages fonctionneraient suivant un déterminisme inflexible et en dehors de toute intervention divine actuelle. Dans son « *De æterna Dei Prædestinatione* », il attaque aussi le déterminisme des stoïciens et des astrologues : *Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 353.

2. *Inst. Chr.*, I, 16. 4. Ce texte ne se trouve pas dans les éditions précédentes, mais l'idée est exprimée en d'autres termes dans Ed. 1545, 6. 47.

3. *Inst. Chr.*, III, 23. 8; Ed. 1539, 8. 18.

Mais cette volonté divine n'est pas le caprice arbitraire d'un tyran, c'est l'expression de la Sainteté absolue, de la Justice incompréhensible du souverain juge. Si elle est « loi à soi-même », si elle est « la règle souveraine de perfection et loi de toutes lois », ce n'est « qu'en tant qu'elle est pure de toutes macules » (1). « Je n'entends pas, dit Calvin, cette volonté absolue de laquelle les sophistes babillent, faisant un divorce exécrationnable entre sa justice et sa puissance, comme s'il pouvait faire ceci ou cela, outre toute équité : mais j'entends sa providence dont il gouverne le monde, de laquelle rien ne procède que de bon et de droit, combien que les raisons nous en soient inconnues » (2). En effet, notre Réformateur affirme « que la bonté de Dieu est tellement conjointe avec sa divinité qu'il ne lui est pas moins nécessaire d'être bon que d'être Dieu » (3).

Pour faciliter l'exposition de ce que nous appellerons la théodicée de Calvin, il nous paraît indispensable de donner quelques détails sur la façon dont il conçoit l'action de la volonté de Dieu sur le monde et plus particulièrement sur la volonté humaine, de dire quelques mots de sa psychologie et enfin d'exposer brièvement le plan de

1. *Inst. Chr.*, III, 23. 2 ; 1559 seulement, mais l'idée se trouve exprimée dès 1536, à propos de la prédestination dans son premier catéchisme (*Opp. Calv.*, vol. XXII, p. 46, et dans l'éd. 1539, 8. 18).

2. *Inst. Chr.*, I, 17. 2. Même observation que pour la note précédente.

3. *Inst. Chr.*, II, 3. 5, éd. 1539, 2. 51.

Dieu à l'égard de l'humanité tel qu'il est apparu à l'auteur de l'*Institution chrétienne*.

L'action de Dieu sur le monde doit être considérée à un triple point de vue (1). La création est tellement contingente qu'elle ne peut subsister sans une « opération universelle » de la volonté de Dieu, agissant pour empêcher son œuvre de retomber dans le néant. « Cette conduite n'est sinon ce que nous appelons l'ordre de la nature. » Dieu est le principe suprême de tout mouvement et de toute énergie selon la parole de saint Paul, c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (2), « nous ne pouvons pas durer une minute de temps, sinon qu'il nous soutienne de sa main, en tant même que c'est lui en qui nous subsistons et que tout ainsi que l'âme, épandant sa vigueur par tout le corps, agite les membres : aussi Dieu nous vivifie et nous donne là ce que nous avons de faculté et de pouvoir. »

Toutefois, Calvin n'est pas panthéiste, car ces forces auxquelles Dieu donne et maintient l'existence sont par cela même distinctes de lui : « Vrai est, dit-il, que nous subsistons en lui d'autant que n'avons pas notre fondement en nous. Mais il y a grande différence d'être l'œuvre ou l'ouvrier même » (3) et si Dieu est l'âme du monde, il

1. Au chap. XIV de son traité « *Contre la secte phantastique des libertins* » (1545, Genève) *Opp. Calv.*, vol. VII, Calvin expose sa théorie *ex professo* et c'est ce chapitre que nous résumons et dont nous citons les passages les plus caractéristiques. Voir aussi *Inst. chr.*, II. 4. 2 et II. 2. 16 (Ed. 1539. 2. 69).

2. Actes XVII, 28.

3. *Contre la secte des libertins*, ch. XI. *Opp. Calv.* vol. VII, p. 179-80.

y a dans le monde des forces spontanées, distinctes de lui (1), car « il conduit toutes créatures, selon la condition et propriété qu'il leur a donnée à chacune en les formant... cette opération universelle de Dieu n'empêche point que chacune créature tant au ciel comme en la terre ne retienne sa qualité et nature, et suive sa propre inclination ». Du reste, le péché crée un abîme entre Dieu et la personnalité humaine (*Opp. Calv.*, vol. VII, p. 180).

Mais le mal s'étant introduit dans le monde, nous verrons plus loin comment et pourquoi, si Dieu bornait là son action, et s'il ne mettait un frein au débordement effréné des forces aveugles de la nature (2) et des convoitises de la volonté humaine asservie au péché, le monde tomberait dans la corruption et le désordre le plus complet (3), puisque cette providence universelle ne

1. *Spontaneam (voluntatem) dicimus, quæ ultro se flectit, quo cunque ducitur, non autem rapitur, aut trahitur invita (De libero arbitrio. Opp. Calv., vol. VI, p. 280.*

2. « Il n'y a rien de plus misérable que l'homme, si ainsi était que les mouvements naturels du ciel, de l'air, de la terre et des eaux eussent leur cours libre contre lui » (*Inst. chr.*, I. 16. 3, 1559).

3. Si une chacune âme est sujette à tous ces monstres de vices, comme l'apôtre prononce hardiment, nous voyons que c'est qui adviendrait si le Seigneur laissait la cupidité humaine vaguer selon son inclination. Il n'y a bête si enragée qui soit transportée si désordonément; il n'y a rivière si violente et si raide, de laquelle l'exondation soit tant impétueuse. Telles maladies sont purgées par le Seigneur en ses élus en la manière que nous l'exposerons: aux réprouvés elles sont seulement réprimées par une bride à ce qu'elles ne se débordent point, selon que Dieu connaît être expédient pour la conservation du monde universel (*Inst. chr.*, II, 3, 3; Ed. 15 39 2, 49).

modifie en rien la direction bonne ou mauvaise des créatures qu'elle soutient. Aussi Dieu détermine-t-il de telle sorte le cours des évènements et des phénomènes naturels, « qu'il les fait servir à sa bonté, justice et jugement, selon qu'il veut maintenant aider ses serviteurs, maintenant punir les méchants, maintenant éprouver la patience de ses fidèles ou les châtier paternellement. » De plus, il dispose et maîtrise de telle sorte la volonté de Satan et des pécheurs que ceux-ci, malgré eux et sans s'en douter, sont les ministres de ses desseins impénétrables. « Dieu, pour exécuter ses jugements par le diable, qui est ministre de son ire, tourne où bon lui semble le conseil des mauvais et meut leur volonté et confirme leur effort (1). » Mais on aurait tort d'en conclure, avec les libertins et les panthéistes, que Dieu fait tout et « que les créatures ne font plus rien » ; elles pèchent spontanément et Dieu n'intervient que pour donner au torrent fangeux de leurs crimes une direction utile et bienfaisante. Calvin dit avec saint Augustin que « ce que les iniques pèchent cela vient de leur propre ; qu'en péchant, ils font une chose ou une autre, cela est de la vertu de

1. *Inst. chr.*, II, 4, 3. Cette doctrine est clairement enseignée dans la première édition de l'*Institution chrétienne* (1536) où Calvin dit à propos des Pharaon, des Nebucadnetzar, et des Sennachérib : « *Deus autem eos omnes excitaverat (Exode 9 Jér. 5) ut hæc omnia perpetrarent, sed jam male volentes et male cogitantes, aut potius malam eorum voluntatem et malum conatum in Israellem converterat et faciebat invalescere, nunc ut populi sui impietatem ulcisceretur, nunc ut liberationem faceret magnificentiorem* » *Inst. chr.*, 1536, *opp. Calv.* vol. I, p. 61.

Dieu, lequel divise les ténèbres comme bon lui semble (1); » et il insiste avec force sur le caractère spontané du péché, qu'il distingue ainsi de l'activité divine. « Satan et les méchants ne sont pas tellement instruments de Dieu que cependant ils n'opèrent aussi bien de leur côté; car il ne faut pas imaginer que Dieu besogne par un homme inique comme par une pierre ou par un tronc de bois ; mais il en use comme d'une créature raisonnable selon la qualité de sa nature qu'il lui a donnée. Quand donc nous disons que Dieu opère par les méchants, cela n'empêche pas que les méchants n'opèrent aussi en leur endroit. »

Mais cette action purement régulatrice n'apporte dans le monde aucune transformation morale. Le pécheur est utilisé, mais il n'est pas transformé. C'est un agent mauvais en soi que Dieu prend tel qu'il le trouve et dont il tire le meilleur parti possible étant donnée la nature présente de cet agent. Or, cette nature ne peut être transformée que sous l'influence de la libre grâce de Dieu, « qui forme de nouveaux cœurs en nous amollissant notre dureté. » Cette action de la grâce est « la troisième espèce de l'opération de Dieu » qui « gît et consiste en ce qu'il gouverne ses fidèles vivant et régnant en eux par son Saint-Esprit. » Nous nous réservons d'en parler plus au long après que l'exposition de la théorie de Calvin sur l'introduction du mal dans le monde, et sur les conséquences qui en résultent, nous aura permis de rendre compte

1. *St-Augustin. De prædest. Sanct.* cité par Calvin (*inst. chr.*, II, 4, 4).

assez clairement de l'état présent de l'humanité pour faire comprendre la nature de cette action.

§ 2. — *La chute et le serf arbitre.*

Calvin donne parfois au libre dessein de Dieu, qui règle tous les détails de la création et les destinées de l'humanité, selon les voies de sa bonté infinie et de sa justice mystérieuse, le nom général de Prédestination par opposition au *Fatum* des stoïciens (1).

C'est en vertu de cette volonté arrêtée de toute éternité (2) que l'homme est déchu de l'état de pureté dans lequel il avait été créé et que les conséquences de sa révolte ont passé sur tous ses descendants (3). Quoiqu'on ait pu dire, Calvin est très décidément supralapsaire : il

1. « *Prædestinationem, ut sacræ scripturæ docent, defini libe-
rum esse Dei consilium, quo et humanum genus et singulas
mundi partes pro immensa sua sapientia et justitia incomprehen-
sibili moderatur* ». *Responsio altera de occulta Dei Providentia*
(*Opp. Calv.* vol. IX, p. 287).

2. « Nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses,
lequel nous disons avoir, dès le commencement, selon sa sagesse,
déterminé ce qu'il devait faire et maintenant exécute par sa puis-
sance tout ce qu'il a délibéré dont nous concluons que non seulement
le ciel et la terre et toutes ses créatures insensibles sont gouvernées
par sa Providence, mais aussi les conseils et le vouloir des hommes,
tellement qu'il les dresse au but qu'il a proposé (*Inst. chr.*, I, 16, 8.
Ed. 1539, 8, 40).

3. *Artic. De Prædest. Opp. Calv.*, vol. IX, p. 713. — *Inst. chr.*,
III, 23, 7 et 8.

ne croit pas que Dieu ait prévu la chute d'Adam et qu'il se soit accommodé de cet acte du libre arbitre du premier homme, en le faisant entrer dans son plan. Cette thèse n'est qu'un pis-aller auquel il réduit ses adversaires. Bien loin de faire dépendre le décret de Dieu du libre arbitre de l'homme, il place le libre arbitre d'Adam dans une dépendance absolue à l'égard de la prédestination : « puisqu'il ne voit les choses advenir pour autre raison, sinon par ce qu'il a déterminé qu'elles advinssent ; c'est folie de disputer et débattre que fait sa prescience quand il apparaît que le tout advient par son ordonnance et disposition. On ne peut nier que Dieu n'ait prévu devant que créer l'homme, à quelle fin il devait venir : et ne l'ait prévu pour ce qu'il l'avait ainsi ordonné en son conseil (1). »

Mais tout en affirmant que le décret de la prédestination rendait la chute inévitable, il maintient que l'homme n'est tombé que par sa faute : « L'homme trébuche selon qu'il avait été ordonné de Dieu : mais il trébuche par son vice (2). » En effet si l'humanité est esclave du péché, c'est que son chef « a abusé de son libre arbitre (3). » Il

1. *Inst. chr.*, éd. 1539, 8, 17. Dans l'édition 1559 et dans la traduction de 1560, cette citation se retrouve tout entière, mais coupée par un assez long développement, III, 23, 6 et III, 23, 7.

2. *Inst. chr.*, III, 23, 8 ; éd. 1539, 8, 18. « Nous croyons que l'homme ayant été créé pur et entier, est déchu par sa faute propre, de la grâce qu'il avait reçue » (Lettre à François I^{er}, *Opp. Calv.*, vol. IX, p. 716). La conf. de la Roch. art. 9, reproduit ce texte presque sans modification.

3. « Unde id ? Nisi quia libero arbitrio abusum est Adam quum haberet ? » *De libero arbitrio. Opp. Calv.*, vol. VI, p. 263.

va sans dire que le libre arbitre que Calvin attribue à Adam n'implique pas, comme on l'entend ordinairement par ce mot, l'égalité de deux décisions contraires et indéterminées de la volonté : « Nous ne sommes pas en question de ce qui a pu advenir ou non, mais de ce qu'a été en soi la nature de l'homme (1). » Or, voici comment Calvin envisageait cette « nature de l'homme » avant la chute. Il reconnaît deux facultés dans l'âme humaine. D'une part, l'entendement (*intellectus*) qui comprend l'intelligence (*mens*) et la sensibilité (*sensus*) ; d'autre part la volonté (*voluntas* plus rarement *appetitus*), et même à l'état normal, c'est l'entendement qui détermine la volonté. Nous sommes donc déjà en plein déterminisme. Le rôle de l'entendement est de « discerner entre les objets » qui lui sont présentés et de porter un jugement sur eux, de les approuver ou de les désapprouver, (c'est la discrétion). Le choix de la volonté, sa décision dépend entièrement des jugements de l'entendement, « la volonté dépend du plaisir d'icelui et ne désire rien jusqu'après avoir eu son jugement (2). » En cet état l'homme avait son libre arbitre qui est, selon la définition de saint Augustin rapportée par Calvin, dans son *Inst. chr.*, II, 2, 4, « une faculté de raison et volonté, par laquelle on élit le bien, quand la grâce de Dieu assiste : et le mal, quand icelle désiste. » En sortant des mains de

1. *Inst. chr.*, I, 15, 8. Cette citation n'est pas dans les éditions antérieures à 1559.

2. Ces notions de psychologie se trouvent dans l'*Inst. chr.*, I, 15, 7 ; éd. 1539, 2, 19.

son Créateur, l'homme n'était pas déterminé au mal, « il pouvait ne pécher point » (1). S'il l'eût voulu, il serait parvenu à la vie éternelle, mais il ne lui a pas été donné de vouloir (2). Pour le préserver de la chute, il aurait été indispensable que Dieu le remplît de la constance et de la force dont il arme ses élus (3). Mais en lui donnant une volonté « ployable au bien et au mal » il lui a précisément refusé cette « constance de persévérer », et c'est ce qui explique sa chute (*Inst. chr.*, I, 15, 18). Son intelligence livrée à ses propres lumières n'a pu que se détourner, d'elle-même, de la vérité et se laisser tromper par les ruses de Satan (4).

Dieu a retiré sa main, il a laissé l'homme pleinement indépendant, libre et maître de soi, et il a montré ainsi que hors de Lui et sans son secours il n'y a pas de vie

1. Harmonie évangélique : Matth. IV, 1.

2. *Acceperat quidem posse, si vellet, sed non habuit velle quo posset ; quia hoc velle sequuta esset perseverantia.* » *Inst. chr.*, 1559, I, 15, 8. La fin du § 8 est tronquée dans la traduction française de 1560, qui contient en outre un contresens assez grave pour le rendre presque inintelligible.

3. « *Dicis libero arbitrio Adam cecidisse. Excipio : Ne caderet, opus habuisse fortitudine et constantia, qua Deus electos suos instruit, dum vult integros servare. Certum est, nisi singulis momentis nova e cælo virtus suggeratur, ut sumus caduci, millies perituros.* » *Responsio altera de occ. Dei Prov. Opp. Calv.*, vol. IX, p. 294.

4. « L'homme s'est soustrait et révolté de la sujétion de Dieu, d'autant que non seulement il a été trompé par les allèchements de Satan, mais aussi qu'en méprisant la vérité, il s'est fourvoyé en mensonge. » (*Inst. chr.*, II, 1, 4).

morale possible (1), et de son côté, « Adam a déclaré combien est pauvre et misérable le franc arbitre sinon que Dieu veuille en nous et puisse tout (2) ». Bien que nécessaire, la chute n'est donc pas imputable à l'action de Dieu sur la volonté humaine, au sens rigoureux du terme, puisque l'influence directrice de la providence avait justement cessé de se faire sentir, quand l'homme est tombé dans le péché.

Dieu a voulu, pour des motifs que nous ne pouvons comprendre complètement, l'existence du mal ; mais il ne l'a pas créé : il l'a laissé monter du néant. Le mal n'a pas sa cause efficiente en Dieu « car la malice et perversité, qui est tant en nous qu'au diable, n'est pas une chose essentielle ou une substance créée, mais seulement une corruption de l'œuvre de Dieu et un défaut de ce que Dieu avait mis en nous ; comme toutes les convoitises méchantes ne sont qu'un débordement et excès désordonné de la règle et mesure que Dieu approuve (3). » L'imperfection métaphysique ou la faiblesse de la créature, en vertu de laquelle cette « corruption » et « ce défaut » se sont produits spontanément, n'est pas un mal moral : « le diable et l'homme ont été créés bons », bien que « mua-

1. *Inst. Chr.*, III, 23, 7. « Il a voulu en premier lieu montrer ce que pouvait le franc arbitre et puis après ce que pouvait le bénéfice de sa grâce et son juste jugement ». Cette citation de saint Augustin ne se trouve pas dans les éditions antérieures à 1559.

2. *Inst. Chr.*, II, 3, 10 ; éd. 1539 : 2, 56.

3. *Épître contre un cordelier* (*Opp. Calv.*, vol. VII, p. 355, 4517).

bles » (1). Elle est la conséquence de ce fait que Dieu est le bien absolu, le principe de la vie morale, et elle sert à mettre en lumière l'incapacité où se trouve la créature, même ornée des plus beaux dons, d'être la cause première et absolue d'un bien dont Dieu ne serait pas, par conséquent, l'auteur. Elle montre qu'il n'y a pas une seule vie moralement bonne dont la gloire ne doive remonter à Dieu; elle est donc en soi une chose excellente (2). Et le terme de « corruption », métaphore que Calvin emploie fréquemment, exprime très heureusement cette idée; la corruption apparaît dans l'organisme, dès que la vie s'est éteinte, et le mal naît dans l'âme, dès qu'elle n'est plus animée du souffle vivifiant de la grâce.

Quant à la question de savoir pourquoi Dieu n'a pas soutenu Adam et ne lui a pas donné de persévérer dans le bien, et si Dieu lui devait l'appui qu'il lui a refusé, nous nous en occuperons au sujet de la prédestination, dont elle dépend entièrement (3). En vertu du mystérieux lien de solidarité que Dieu a établi entre Adam et ses descendants, et suivant son décret éternel, le péché s'est transmis à tous les membres de la race humaine; comme la corruption, de la racine se transmet à la plante tout

1. *Ibid.*

2. « *Quamvis infirmus, et ad defectionem flexibilis creatus fuerit homo, hanc debilitatem fuisse valde bonam, quia paulo post docuit ejus ruina, extra Deum nihil firmum esse, vel stabile* ». (*Responsio altera de occulta Dei Providentia. Opp. Calv.*, vol. IX, p. 291).

3. *Inst. chr.*, I, 15, 8.

entière (1). Cependant, pour expliquer cette contagion du mal, Calvin croit qu'il est inutile de recourir à l'hypothèse du traducianisme (2). D'après lui, en effet, cette contagion n'a pas son siège dans la substance du corps ou de l'âme ; elle est le résultat de l'ordre établi de Dieu, en vertu duquel les dons qu'Adam avait reçus étaient communs à toute sa race, en sorte qu'il ne pouvait les conserver ou les perdre sans déterminer ses descendants à la sainteté ou au péché (3). Mais Calvin ne présente pas cette théorie *fédérale* comme une explication. C'est l'affirmation d'un mystère, et il déclare que la transmission du péché et de la culpabilité est injustifiable au point de vue rationnel ; « il n'est pas advenu naturellement que tous déchussent de leur salut par la faute d'un. » C'est le résultat du décret de la prédestination (4), décret absolument incompréhensible : « car il n'y a rien de plus contraire au sens commun que de faire tout le monde

1. *Inst. chr.*, II, 1, 6 ; première éd., 1533, *opp. Calv.*, vol. I, p. 29.

2. *Inst. chr.*, II, 1, 7 et 8 ; éd., 1539, 2, 8.

3. « La souillure n'a point sa cause et fondement en la substance de la chair ou de l'âme, mais en ce que Dieu avait ordonné que les dons, qu'il avait commis en dépôt au premier homme, fussent communs à lui et aux siens pour les garder ou pour les perdre. » *Inst. chr.*, II, 1, 7. Ce texte se trouve pour la première fois en 1550, mais l'idée est déjà exprimée dans l'éd. 1539, 2, 10. La confession de la Rochelle, art. X, expose la même théorie.

4. *Inst. chr.*, III, 23, 7. Cette citation ne se trouve pas antérieurement à 1559.

coupable pour la faute d'un seul homme et ainsi faire le péché commun. » *Inst. chr.*, II, 1, 5 (1).

Voici maintenant comment notre auteur définit le péché : « Le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature laquelle étant épandue sur toutes les parties de l'âme, nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle œuvres de la chair » (2) (ou péchés particuliers). Cette définition contient deux éléments de la plus haute importance, que Calvin développe à la suite, et dont le premier surtout est propre à jeter une vive lumière sur sa conception de la responsabilité. En premier lieu, la corruption originelle nous rend véritablement dignes de la colère de Dieu et est ainsi le pivot de la responsabilité. Nous ne sommes pas coupables parce que la faute d'Adam nous est imputée arbitrairement, mais bien parce qu'il nous a transmis son penchant irrésistible pour le mal, qui est en lui-même digne de châtiement et « auquel justement la peine est due, » même avant que la volonté ait pu transgresser consciemment le commandement divin (3).

1. Même observation que pour la note précédente.

2. *Inst. chr.*, II, 1. 8. Cette définition se trouve dans ses éléments essentiels et en termes presque identiques, éd. 1539, 2. 11.

3. *Ibid.* « Ce n'est pas par une imputation seulement, comme nous faisant porter la peine du péché d'autrui, mais d'autant portons-nous la peine d'icelui, pour ce que nous sommes aussi coupables, à savoir en tant que notre nature corrompue en lui est devant Dieu trouvée coupable d'iniquité et enveloppée en la condamnation d'icelle » (*Comm. sur Rom.*, V. 17). La même affirmation se trouve déjà dans

En second lieu, cette corruption naturelle, même après la régénération, est une puissance essentiellement active qui se confond avec la spontanéité même de notre être (1), et qui rend nécessaire l'action régulatrice de la Providence. Cette corruption (qui est le péché) donne naissance aux péchés actuels « tout ainsi qu'une fournaise ardente sans cesse jette flambes et étincelles et une source jette son eau » (2). Dans cet état de corruption, l'humanité a perdu son libre arbitre, c'est-à-dire que la volonté humaine ne peut plus que pécher, et que non seulement elle ne peut faire le bien sans l'assistance de la grâce, mais que cette assistance même est insuffisante et qu'une transformation complète de sa nature est nécessaire (3). L'homme est asservi à son propre péché (4), il en est l'esclave; mais il en est l'esclave volontaire, car cet esclavage porte précisément sur la volonté (5) : « si ne faut-il pas pourtant penser que l'homme pèche comme contraint par nécessité violente : car il pèche d'un consentement de volonté très prompte et encline.

la première édition de l'*Inst. chr.*, II. *Opp. Calv.* vol. I, p. 28 et 29; éd. 1539, 2. 12.

1. *Inst. chr.*, II, 1. 8; éd. 1539, 2. 13. « Toutes les parties de l'homme depuis l'entendement jusqu'à la volonté, depuis l'âme jusqu'à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence : ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est autre chose de soi-même que concupiscence. »

2. *ibid.*

3. *Inst. chr.*, II. 2. 6.

4. *Inst. chr.*, II. 2. 7. (1559-60); 1539, 2. 16. et 20-46; 1536, *Opp. Calv.* vol. I, p. 28 s.

5. *Inst. chr.*, II. 3. 5; éd. 1539, 2. 51.

Mais parce que pour (à cause de) la corruption de son affection, il a très fort en haine toute la justice de Dieu, et d'autre part est fervent en toute espèce de mal, il est dit n'avoir pas puissance libre d'élire le bien et le mal, ce qu'on appelle le libéral arbitre » (1). Depuis la chute, l'âme humaine est radicalement mauvaise et « ne produit rien qui ne mérite condamnation » (2) ; cependant cette corruption n'est pas absolue, l'homme ne peut de lui-même exécuter une action méritoire, mais ses actes peuvent être bons.

Pour exprimer la condition actuelle de l'humanité, Calvin emploie cette formule qu'il emprunte à saint Augustin : « Les dons naturels ont été corrompus en l'homme par le péché et les supernaturels ont été du tout abolis (3) ». Par dons naturels, il entend les lumières et la force nécessaire pour se diriger dans le monde sensible et dans la société humaine. Par dons surnaturels, « il faut entendre tant la clarté de foi que l'intégrité et droiture appartenant à la vie céleste » ; c'est-à-dire, les aptitudes nécessaires pour avoir part à la vie éternelle. L'entendement a été débilité et obscurci, la volonté subsiste, mais elle est viciée et rebelle. Cependant cet obscurcisse-

1. *Premier catéchisme français*, 1537, art. du libéral arbitre. *Opp. Calv.* Vol. XXII, p. 37.

2. *Inst. chr.* II, 3, 6.

3. *Inst. chr.* II, 2, 12. Ce texte ne se trouve pas avant 1559. C'est ce chapitre II dont nous donnons entre crochets les §, dans les lignes qui suivent. Il est représenté dans les précédentes éditions (1539 et 1545) par le chap. II, 10-17, 20-46, qu'il reproduit sans changement au point de vue de la pensée.

ment de l'entendement n'empêche pas l'homme de conserver « quelque désir de s'enquérir de la vérité » [§ 12] et surtout dans « les choses inférieures » (la politique, l'économie domestique, les arts et l'industrie, la philosophie et les carrières libérales), il peut l'atteindre assez facilement [§ 13, 14, 15], il arrive même parfois qu'on trouve dans les philosophes « des sentences dites de Dieu bien couchées », mais elles sont environnées de tant d'erreurs et d'incertitudes qu'on est obligé de reconnaître malgré tout « que la raison humaine ne peut jamais ni approcher, ni tendre, ni dresser son but d'entendre qui est le vrai Dieu, et quel il veut être envers nous » [§ 18]. Si Dieu leur a laissé entrevoir quelque chose de sa divinité, cela a suffi pour les rendre inexcusables, en leur enlevant tout prétexte d'ignorance, mais non pour les faire parvenir à la vraie connaissance de Dieu et de sa paternité [§ 18].

Il en est de même pour la faculté naturelle qu'il a de discerner entre le bien et le mal : elle est suffisante pour enlever toute excuse à l'homme en provoquant chez lui le remords et en l'avertissant ainsi de son péché, mais elle est sujette à prendre le bien pour le mal et le mal pour le bien [§ 23, 24, 25]. Cependant à l'aide de ce guide, des païens ont pu donner au monde le spectacle de vertus louables en elles-mêmes, mais qui n'avaient aucune valeur morale subjective, parce qu'elles étaient viciées dans leur source, dans les mobiles qui les produisaient, ou dans le but qui excitait leurs efforts (1). Mais ce bien relatif dont Calvin, avec beaucoup d'impartialité, relève les traces

1. *Inst. chr.* II, 3, 3, sq. ; éd 1539, 2, 49.

dans la nature humaine, est dû à la pure miséricorde de Dieu, qui a empêché le mal de porter tous ses fruits (1), et qui donne, même à ceux qu'il ne régénère pas, une moralité extérieure et le plus souvent utilitaire, suffisante pour la conservation de l'ordre politique et social (2).

Ces dons précieux, ces grâces d'état que Dieu donne à qui bon lui semble, et qui ne découlent pas spontanément de la nature pécheresse (3), ne doivent pas être confondus avec la régénération (4). « Si quelqu'un objecte : qu'est-ce qu'a à faire l'Esprit de Dieu avec les iniques, qui sont du tout étrangers à Dieu ? Je réponds que cet argument n'est pas suffisant, car ce qui est dit que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'Esprit de sanctification par lequel nous sommes consacrés à Dieu pour être ses temples. Cependant Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce même esprit toutes créatures, et cela fait-il selon la propriété d'une chacune telle qu'elle lui est donnée en la création » (5).

Si nous nous en rapportons à un passage du maître des *Sentences* (*Sent.* lib. II, dist. 25) cité par Calvin (*Inst. chr.*, II, 2, 6), Pierre Lombard aurait professé sur

1. *Inst. Chr.*, II, 2, 17. Ce paragraphe n'a pas de correspondant dans l'édition de 1539, mais l'idée est exprimée, II, 36, qui correspond aux § 2, 16.

2. *Inst. chr.*, II, 3, 4, éd. 1539, 2, 50.

3. *Inst. chr.*, II, 3, 4; éd. 1539, 2, 50.

4. *Ibid.*

5. *Inst. chr.*, II, 2, 16; éd. 1539, 2, 36.

l'impuissance morale de l'homme des opinions assez voisines de celles du réformateur. Ce qui distingue nettement ce dernier des théologiens catholiques, c'est le principe essentiellement protestant de l'absolue gratuité du salut, principe qui est la clef de tout le système de Calvin, et qu'il accepte avec toutes ses conséquences.

L'auteur du *De vocatione gentium* (cité dans l'*Inst. chr.*, II, 2, 6) avait affirmé que l'homme pouvait résister aux impulsions de la grâce, et il en avait conclu très logiquement que le mérite de l'acceptation du salut devait être imputé à la volonté humaine, qui avait coopéré à l'action de la grâce, ou tout au moins qui avait accompli un acte auquel elle eût pu se soustraire, en n'y apportant pas de résistance. La conséquence était inéluctable, et tous ceux qui veulent introduire dans l'édifice de la doctrine chrétienne cet élément étranger, sont acculés à la nécessité de porter atteinte à l'absolue gratuité du salut et de rétablir la doctrine du mérite, bon gré, mal gré. Sur ce terrain le principe catholique, d'après lequel le salut serait relativement acquis et mérité par l'effort humain, est aussi inattaquable que paraît fausse la position des théologiens qui prétendent rejeter absolument la notion du mérite, en maintenant le franc arbitre. L'expérience religieuse de Calvin, autant que son sens logique, lui rendait impossible cette solution. Aussi exclut-il avec soin de son système toute trace de synergisme et affirme-t-il l'efficacité toute puissante de la grâce : « Le Seigneur corrige ou plutôt abolit notre volonté perverse, puis après nous en donne de soi-même une bonne... c'est par pure grâce que nous commençons à vouloir le bien :

nous, dis-je, qui sommes de tout notre cœur naturellement adonnés à mal » (1).

« Or, il émeut notre volonté, non pas comme on a longtemps imaginé et enseigné, tellement qu'il soit après en notre élection d'obtempérer à son mouvement ou résister, mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suive (2) ». Mais cette action irrésistible de la grâce n'a rien de commun avec la contrainte brutale qui ne tiendrait aucun compte des tendances de l'âme, puisque c'est tout d'abord sur ces tendances qu'il agit. « Vrai est que Dieu ne fait pas son œuvre en nous comme en des pierres ou des rochers, tellement qu'il nous ravisse à soi sans le sentiment ou mouvement intérieur de notre cœur, mais vu que naturellement volonté est imprimée en nous, laquelle toutefois est dépravée par la corruption de notre nature, tellement que son inclination tend toujours à pécher ; Dieu la corrige et réforme en mieux et fait que nous appettons franchement justice de laquelle toute notre affection était détournée (3) ». Dieu, dans aucun cas, ne contraint l'homme à le servir malgré lui et à parvenir au salut en dépit de sa volonté. Il agit toujours par une persuasion aussi douce qu'irrésistible, en éclairant l'entendement (4) et en inclinant la volonté : « Par la grâce,

1. *Inst. chr.*, II, 3, 7 et 8. Le commencement de la citation se trouve dans l'*Inst. chr.*, 1539, 2, 53.

2. *Inst. chr.*, II, 3, 10; éd. 1539, 2, 56.

3. *Comment. sur Ps.*, XL, 9.

4. « Car nul n'a entrée au royaume de Dieu, sinon que son entendement soit renouvelé par le Saint-Esprit » (*Inst. chr.*, II, 2, 20),

la volonté est excitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, émue à le chercher et à s'y adonner (1) ». Agissant à la fois sur l'entendement et la volonté, « le Seigneur commence en nous son œuvre, inspirant en nos cœurs l'amour, le désir et étude de bien et justice, ou pour parler plus proprement, inclinant, formant et adressant nos cœurs à justice, il parachève son œuvre en nous confirmant à persévérance (2) ». D'ailleurs, par abolition de la volonté, Calvin n'entend pas la suppression complète de cette faculté, mais sa transformation radicale (3).

§ 3. — *La prédestination.*

Nous avons vu que, du fait que cette transformation morale ne se réalise pas chez tous les hommes, Calvin avait conclu à la doctrine de l'élection ou de la prédestination proprement dite, qu'il définit en ces termes : « Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un cha-

voir aussi le paragraphe suivant, et *Contre les libertins. opp. Calv.* vol. VII, p. 491 ; *Inst. chr.*, III, 7, 1 ; éd. 1539, 17, 6.

1. *Inst. chr.*, II, 3, 9 ; éd., 1539, 2, 55.

2. *Inst. chr.*, II, 3, 6, 1539, 2, 52.

3. « Je dis que la volonté est abolie non pas en tant qu'elle est volonté : car en la conversion de l'homme, ce qui est de première nature demeure. Je dis aussi qu'elle est créée nouvelle, non pas pour commencer d'être volonté, mais pour être convertie de mauvaise en bonne » (*Inst. chr.*, II, 3, 6). Cette citation ne se trouve pas dans les éditions antérieures à 1539.

cun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation ; ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie (1). » Ce décret éternel est immuable, et le sort de chaque homme est irrévocablement fixé, dès avant sa naissance. Nul par conséquent ne peut obtenir le privilège de l'élection par ses propres efforts. Il n'en faudrait pourtant pas conclure que Dieu condamnerait un homme malgré sa foi et sa piété, s'il était réprouvé ; une telle supposition est absurde : « car la foi ne se trouve sinon aux élus » et quant « aux adversaires de la vérité, » qui « disent que celui qui est réprouvé de Dieu, perdrait sa peine en s'appliquant à vivre purement et en innocence, en cela ils sont convaincus de mensonge impudent ; car d'où procéderait telle étude, sinon de l'élection de Dieu ? Vu que tous ceux qui sont du nombre des réprouvés, comme ils sont instruments faits à opprobre, ne cessent de provoquer l'ire de Dieu par crimes infinis : et confirmer par signes évidents le jugement de Dieu qui est décrété contre eux, tant s'en faut qu'ils y résistent en vain (2). »

Le décret de l'élection, comme celui de la réprobation est, de plus, absolu. Ceux qui sont prédestinés au salut ne le sont pas en prévision de leur foi ou de leur mérite, mais seulement à cause de la miséricorde gratuite de Dieu, qui fait grâce à qui bon lui semble (3). Et il ne

1. *Inst. chr.*, III, 21, 5 ; éd. 1539, 8 5.

2. *Inst. chr.*, III, 23, 12 ; éd. 1539, 8, 22.

3. *Inst. chr.*, III, 22. 3 et III, 24. 3 ; éd. 1539, 8. 7.

faut pas chercher ailleurs que dans la volonté mystérieuse de Dieu la cause de la réprobation (1).

Du reste les réprouvés ne sont pas condamnés gratuitement, car, outre qu'ils sont prédestinés à justifier par leurs péchés la sentence qui les frappe de réprobation, cette sentence, si indépendante qu'elle soit des démérites qui en sont la conséquence, est pourtant juste et sainte ; mais notre intelligence trop faible pour pénétrer dans les profondeurs mystérieuses de cette justice absolue, dont celle que nous connaissons n'est qu'un pâle reflet, doit attendre patiemment qu'elle soit rendue capable d'en supporter l'éclat trop puissant pour ses faibles moyens d'investigation (2). Calvin voyait un « hideux sacrilège » dans la thèse d'après laquelle les hommes périraient par suite d'une décision arbitraire de Dieu, sans qu'ils fussent

1. « Si nous ne pouvons donc assigner autre raison pourquoi c'est que Dieu accepte ses élus, sinon parce qu'il lui plaît, nous n'aurons aussi nulle raison pourquoi il rejette les autres, sinon sa volonté. Car quand il est dit que Dieu endureit ou fait miséricorde selon son plaisir, c'est pour nous admonester de ne chercher cause aucune, hors de sa volonté. » *Inst. chr.*, III, 22. 11 ; éd. 1539, 8. 12.

2. *Premier catéchisme de Calvin*, paragraphe de l'élection éternelle : « Or, pourquoi le Seigneur use de sa miséricorde envers les uns et exerce la rigueur de son jugement envers les autres, il nous en faut laisser la raison être connue de lui seul, laquelle il nous a voulu à tous être célée et non sans très bonne cause. Car ni la rudesse de notre esprit ne pourrait pas porter une si grande clarté, ni notre petitesse ne pourrait pas comprendre une si grande sagesse.... Seulement ayons cela résolu en nous, que cette dispensation du Seigneur, combien qu'elle nous soit cachée, ce néanmoins elle est sainte et juste » *Opp. Calv.* vol. XXII, p. 43. « La Justice de Dieu

véritablement coupables (1). Voici d'ailleurs comment il a lui-même résumé son enseignement sur la prédestination : « Nous disons donc, comme l'Écriture le montre évidemment, que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable lesquels il voulait prendre à salut et lesquels il voulait dévouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forclosée à tous ceux qu'il veut livrer en damnation : et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable » (2).

Telle est, exposée dans ses grandes lignes, la doctrine de la prédestination, doctrine devant laquelle la foi la plus ferme est saisie d'une crainte invincible, mais dont elle ne peut se passer si elle veut être conséquente avec elle-même, et ne rien enlever à Dieu de la gloire qui lui est due. Calvin, comme avant lui Luther, et comme plus tard Pascal, a connu cette terreur à laquelle aucun homme de cœur ne peut se soustraire, et l'a laissé devi-

est plus haute et excellente que de devoir être réduite à la mesure humaine, ou être comprise en la petitesse de l'entendement des hommes » *Inst. chr.*, III, 23. 4.

1. « *Neque id inter nos disputatur, occultone Dei judicio, citra propriam culpam, pereant homines (quod non modo falsum esse concedimus, sed tanquam fœdum sacrilegium detestamur) sed an impii, qui voluntarie peccando iram Dei in se provocant, jam olim justa quidem, sed incognita de causa, divinitus reprobati fuerint* ». *De æt. Dei prædest.*, *Opp. Calv.* vol. VIII, p. 342.

2. *Inst. Chr.* III. 24. 7 ; éd. 1539 : 8. 5.

ner dans cette parole échappée à sa plume si réservée :
« Je confesse que ce décret doit nous épouvanter. » *Inst.*
chr. III, 23, 7. Oui, on peut trembler devant ce dogme,
mais cette crainte ne doit pas nous porter à lui imputer
des conséquences qu'il ne comporte pas, comme nous
allons essayer de le montrer dans notre deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE

La responsabilité.

PRÉLIMINAIRES.

Avant d'étudier comment la responsabilité est conciliable avec le déterminisme religieux de Calvin, nous croyons utile de préciser la notion de la responsabilité, afin d'éviter toute équivoque. L'homme, bien que déterminé, est responsable, c'est-à-dire que son péché, sa nature viciée et asservie au mal le rend digne de blâme et de mépris, de condamnation et de châtiment.

En d'autres termes, il y a un rapport de convenance entre les actes auxquels son instinct pervers le mène et les suites douloureuses qui en sont la conséquence. La condamnation qui atteint le pécheur est juste ; elle lui est due, et le sentiment de réprobation, que provoquent ses penchants et ses actes, est légitime. Telle est la responsabilité que Calvin a voulu concilier avec son système. La ratification de cette sanction par la conscience de celui qui la subit suppose, non seulement le devoir, la loi imposée d'en haut, elle suppose encore le sentiment de l'obligation, le devoir reconnu comme tel par l'agent moral.

Or, le spiritualisme contemporain, comme l'ancien pélagianisme, affirme que là où le pouvoir n'existe pas, le devoir, ou tout au moins le sentiment de l'obligation, ne saurait exister (1). Cet *a priori* repose, croyons-nous, sur l'ambiguïté et le vague des mots devoir et pouvoir. Les deux chapitres qui suivent exposeront le sens qu'y attachait Calvin, et nous croyons que de cette simple exposition se dégagera la démonstration de sa thèse, qu'on peut résumer dans cette phrase : déterminisme absolu et responsabilité complète.

1. M. Fonsegrive fait exception à cet accord unanime. Il reconnaît avec la plus grande loyauté que le devoir peut très bien subsister dans le déterminisme et il s'efforce même de le prouver. Seulement il croit que la notion de responsabilité est décidément réfractaire et qu'elle ne peut demeurer intacte que si l'on admet le libre arbitre.

Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire par
GEORGÉ L. FONSEGRIVE. 2^e partie. Livre I, ch. VI.

CHAPITRE PREMIER

LE DEVOIR ET LA LOI MORALE.

La plupart des systèmes de morale qui ont à leur base l'hypothèse du libre arbitre, partant exclusivement de motifs tirés de la dignité humaine ou de l'arbitraire divin, éprouvent une très grande difficulté à conserver la notion du devoir, qu'ils ne peuvent maintenir sans faire perdre au mot qui la représente sa signification naturelle. Il arrive même parfois, que dans l'esprit de ceux qui sont soumis à l'influence de ces systèmes, le devoir devient une sorte de consigne rébarbative, imposée du dehors ou qu'on trouve en soi, et à laquelle il faut se plier sans raisonner : « Le premier des devoirs, dit-on, est de croire au devoir », et il n'est pas permis d'examiner les fondements ni de discuter les titres de ce mystérieux motif, qui nous obligerait sans nous contraindre. Pour ceux qui l'admettent sans arrière-pensée, le devoir serait, au point de vue formel, un ordre, un impératif donné uniquement en vue d'être exécuté dans toute sa rigueur. Le commandement serait absolu et il ne dépendrait d'aucune considération tirée de motifs autres que lui-même. Mais ce caractère absolu qu'on prétend lui conférer n'est pas rigoureux, puisque, ne visant qu'à l'exécution, le devoir ne pourrait commander sans absurdité à des êtres conscients, mais incapables d'obéir. Il dépend donc, non seulement dans son contenu, mais

aussi dans sa forme, du pouvoir de ceux à qui il s'adresse. Il est limité par leur puissance et n'est pas par conséquent universel. Au fond, cet impératif prétendu absolu n'est qu'un impératif hypothétique : « Obéis, dit la loi. — Oui, si j'en le puis », est en droit de répondre celui à qui l'ordre s'adresse. Et qu'on y prenne garde, l'impératif même absolu, n'implique pas l'existence réelle du libre arbitre, mais seulement que le libre arbitre doit exister pour que le devoir ainsi conçu ne soit pas une bizarrerie de notre nature.

Ainsi, bien loin de donner au devoir une majesté que, prétend-on, le déterminisme ne saurait lui conférer, les doctrines de la liberté aboutiraient à en rabaisser le contenu au niveau de l'effort humain, qui est au moins extrêmement faible. C'est un péril auquel elles n'ont pas toujours échappé. Calvin a dû s'insurger contre la prétention des théologiens catholiques de faire des commandements « que Notre Seigneur a baillés, tant aux juifs qu'aux chrétiens, touchant de ne point appéter vengeance et d'aimer nos ennemis », des conseils évangéliques qui n'obligent que ceux qui le veulent ; « ils allèguent la raison pourquoi ils ne les reçoivent point pour préceptes, c'est à cause qu'ils sont trop griefs et difficiles, même aux chrétiens qui sont sous la loi de grâce » (1). Elles peuvent même renfermer un danger plus grave encore : celui de supprimer le devoir, au nom duquel on prétend les maintenir coûte que coûte. C'est du moins la conséquence qu'en tire pour son compte M. J.

1. *Inst. chrét.*, II. 8. 56 ; éd. 1539, 3. 86.

Weber, quand il écrit ces lignes qui surprendront certainement sous la plume d'un défenseur du libre arbitre : « Le phénomène, objet de science, pure abstraction, obéit vraiment à ces lois nées au terme de son histoire, et qui ne sont autre chose que la constatation de cette forme définitive acquise par un long travail ; *mais l'acte nouveau, libre, indépendant, antérieur à toute loi, dégagé de toute règle, sous quelle nécessité l'enchaîner ?* (1)... la moralité d'un homme, ce n'est que son impuissance à se créer une conduite personnelle... nous appelons bien, ce qui a triomphé... le succès, pourvu que le vaincu soit bien vaincu... justifie tout » (2).

Calvin a très nettement signalé le défaut capital des anciennes théories du devoir : « ils (les philosophes) ne montent jamais plus haut que d'exposer la dignité naturelle de l'homme, quand il est question de lui montrer quel est son devoir » (3). Ce procédé ne pouvait convenir à un système dont la tendance fondamentale est d'affirmer l'indignité profonde de l'humanité, et de mettre Dieu à l'origine et au centre même de toute activité spirituelle. D'autre part, son horreur pour le Scotisme empêchait Calvin de présenter le devoir comme la loi despotique du hasard déifié ; aussi devait-il fonder le devoir sur la volonté divine, pour rester dans la ligne générale de son système ; mais pour n'en pas fausser l'esprit et pour con-

1. C'est nous qui soulignons.

2. J. Weber. *Revue de métaphysique et de morale*, 1894, p. 549, 551, 552, 553. Voir la réponse de M. Fouillée « *Les abus de l'inconnaissable en morale* ». *Revue philosophique*, Mai 1895.

3. *Inst. chrét.*, III. 6. 3 ; éd. 1539, 17. 3.

server au devoir sa valeur éthique, il fallait donner à cette loi le caractère d'une fin rationnelle, qui en expliquât et en justifiait la nécessité logique ; enfin il fallait que, dans sa conception de l'obligation, rien n'impliquât l'existence du libre arbitre, puisque, pour Calvin, l'homme est à la fois obligé et naturellement incapable de satisfaire à son devoir, par suite de sa corruption radicale. La solution du réformateur est d'une grande clarté. Elle est déjà exposée toute entière, en 1536, dans les quelques lignes qui précèdent son explication du décalogue, dans la première édition de l'*Institution* ; et dans les deux premières questions de son second *Catéchisme* (1541), Calvin a posé et résolu le problème en des termes aussi élevés qu'ils sont simples. « Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — C'est de connaître Dieu (1). — Pourquoi dis-tu cela ? — Parce qu'il nous a créés et mis au monde pour être glorifiés en nous. Et c'est bien raison que nous rapportions notre vie à sa gloire, puisqu'il en est le commencement » (2).

Calvin identifie ainsi la loi morale avec l'ordre divin, mais cet ordre est fondé en raison, ce qui lui donne un caractère éthique (3). En effet, c'est à Dieu que nous *devons* la vie, puisque nous la tenons de Lui, et comme

1. Il ne s'agit pas ici d'une connaissance purement intellectuelle, mais d'une connaissance pratique, comme le prouvent les questions 6 et 7 et le chapitre II du premier livre de l'*Inst. chrét.*, intitulé : « Que c'est de connaître Dieu et à quelle fin tend cette connaissance ».

2. *Catéchisme de l'église de Genève* Opp. *Calv.*, vol. VI, p. 9.

3. « Quand on fait quelques lois, il faut donner ordre à ce qu'elles

elle lui appartient, nous sommes dans l'obligation de la lui consacrer tout entière, par le fait même qu'il nous l'a prêtée en vue de cette fin. « Et de fait, comment Dieu nous peut-il venir en pensée, que nous ne pensions quant et quant, vu que nous sommes sa facture et que de droit naturel et de création nous sommes sujets à son empire, que notre vie lui est due, que tout ce que nous entreprenons et faisons se doit rapporter à lui » (1). Et voici la conclusion naturelle que Calvin est amené à tirer de ce principe : « Puisqu'ainsi est, il s'ensuit que notre vie est malheureusement corrompue, sinon que nous l'adonnions à son service : vu que c'est bien raison que sa seule volonté nous serve de loi ». En effet, la raison est nécessairement conduite à inférer du fait évident que notre existence ne nous appartient pas, et qu'elle est la pro-

ne s'abolissent par mépris ou contemnement. Pour cette cause, le Seigneur au commencement (du décalogue), remédie à ce danger en pourvoyant que la majesté de sa loi ne soit pas contournée... car il s'attribue le droit et puissance de commander, en quoi il astreint son peuple élu à la nécessité d'obéir... sous le nom d'Eternel est signifié son empire et seigneurie légitime qu'il a sur nous. Car si toutes choses viennent de lui et consistent en lui, c'est raison qu'elles soient référées à lui... Par ce mot donc il nous est montré qu'il nous faut soumettre au joug du Seigneur, vu que ce serait un monstre, de nous retirer du gouvernement de celui hors lequel nous ne pouvons être » (*Inst. chr.*, II, 8, 13; éd. 1539, 3, 15; *Premier catéch. Opp. calv.*, vol. XXII, p. 38. *Deuxième catéchisme. Opp. calv.*, vol. VI, p. 53. *Prem. éd. de l'Inst. chr. Opp. calv.*, vol. I, p. 3 et 32).

1. *Instr. chr.*, I, 2, 2. Ce texte ne se trouve pas antérieurement à 1559, mais dans la première édition de l'*Instr. chr. Opp. calv.*, t. I, p. 28, nous lisons : « *Quando enim Dei creaturæ sumus, ejus*

priété de celui qui en est l'auteur, l'idée que celui qui agit conformément à la volonté du Créateur ne fait que payer une dette, que s'acquitter de ce qu'il doit dans le sens propre du terme, et que celui qui ne le fait pas, pour une raison ou pour autre, ne satisfait pas à son obligation et commet une injustice en frustrant Dieu de ce qui lui est dû, tandis que le premier n'est que le serviteur inutile de la parabole : « ès peines qu'il dénonce, il apparaît combien il est d'une grande pureté, vu qu'il ne peut souffrir iniquité... D'autre part aux promesses... est démontrée une merveilleuse bénignité. Car vu que nous et tout ce qui est nôtre sommes obligés à sa majesté, à bon droit tout ce qu'il requiert de nous, il le demande comme ce qui lui est dû. Or, le paiement d'une telle dette n'est pas digne de rémunération aucune (1) ».

Ainsi, l'obligation de renoncer à soi, et de se consacrer à Dieu, résulte du fait que notre vie ne nous appartient pas : « Nous ne sommes point nôtres : pourtant

honori et gloriæ servire debeamus ». — « Maintenant il est aisé d'entendre que c'est qu'il faut apprendre de la loi : c'est à savoir que Dieu, comme il est notre créateur, aussi à bon droit tient envers nous le lieu de Seigneur et Père, et qu'à cette cause nous lui *devons* rendre gloire, révérence, amour et crainte. Par ainsi que nous ne sommes pas libres pour suivre la cupidité de notre esprit partout où il nous incitera. Mais que du tout dépendons de notre Dieu et devons nous arrêter seulement en cela qu'il lui plaira. D'avantage que justice et équité lui sont plaisantes, au contraire, iniquité abominable. Par quoi, si nous ne voulons d'une perverse ingratitude nous détourner de notre créateur, il nous faut toute notre vie aimer justice et appliquer notre étude à icelle ». *Inst. chr.*, II, 8, 2, éd. 1539, 3, 3.

1. *Inst. chr.*, II, 8, 4 ; éd. 1539, 3, 5.

que notre raison et volonté ne dominant point en nos conseils, et en ce que nous avons à faire. Nous ne sommes point nôtres, ne nous établissons donc point cette fin de chercher ce qui nous est expédient selon la chair ; nous ne sommes point nôtres, oublions-nous donc nous-mêmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est à l'entour de nous. Derechef nous sommes au Seigneur, vivons et mourons à lui. Nous sommes au Seigneur, que sa volonté donc préside en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur, que toutes les parties de notre vie soient référées à lui comme à leur fin unique (1) ».

Nos devoirs envers les autres hommes n'ont pas d'autre fondement. Nous ne leur sommes obligés qu'en tant qu'ils sont les représentants et les substituts de Dieu, en sorte que le bien que nous leur faisons est fait à Dieu lui-même. « Le Seigneur commande sans exception de bien faire à tous : desquels la plupart sont indignes, si nous les estimons selon leur propre mérite. Mais l'Ecriture vient au devant, en nous admonestant que nous n'avons point à regarder que c'est que les hommes méritent d'eux, mais plutôt que nous devons considérer l'image de Dieu en tous, à laquelle nous devons tout honneur et dilection... Si nous alléguons qu'il est contemptible et de nulle valeur : le Seigneur réplique nous remontrant qu'il l'a honoré en faisant en lui reluire son image. Si nous disons que nous ne sommes en rien tenus à lui, le Seigneur nous dit qu'il le substitue en son lieu, afin que nous reconnaissions envers icelui les bénéfices qu'il nous a faits (2) ».

1. *Inst. chr.*, III, 3, 7, 1, éd. 1539, 17, 6.

2. *Inst. chr.*, III, 7, 6 ; éd. 1539, 18, 10.

L'obligation, résultant de notre condition d'êtres créés, nul ne peut la nier sans nier sa propre raison, et l'insolvabilité éventuelle de celui qui est obligé ne change rien à la réalité du fait. D'autre part, comme le seul service raisonnable d'une créature, la fin rationnelle de son activité est de mettre sa vie toute entière au service de Dieu, celui-ci ne saurait demander moins, car il n'est pas permis de rabaisser à notre taille l'idéal moral qui est absolu comme Dieu.

Le commandement divin est donc véritablement un impératif catégorique et non un commandement hypothétique. En face du devoir, on n'a pas le droit de dire : oui, si je le puis ; il faut s'en acquitter, et si on ne le peut par suite d'un défaut, d'un vice interne de sa nature, il faut donner raison à la loi contre la nature, proclamer la loi sainte et condamner la nature, qui n'est incapable de satisfaire au devoir que parce qu'elle est radicalement pervertie : « et n'est point loisible à l'homme de s'excuser en tant qu'il n'a point la puissance et comme un pauvre débiteur n'est pas suffisant à payer. Car il n'est pas convenable de mesurer la gloire de Dieu selon notre faculté, vu que quels que nous soyons il est toujours semblable à soi-même : ami de justice, ennemi d'iniquité : et quelque chose qu'il nous demande, vu qu'il ne peut rien demander que justement, nous sommes par naturelle obligation tenus d'obéir ; ce que nous ne le pouvons faire, c'est de notre vice, car si nous sommes détenus, comme liés de notre cupidité, en laquelle règne péché, pour n'être libre d'obéir à notre Père, il ne nous faut pour notre défense alléguer cette nécessité de laquelle le mal est au

dedans de nous et nous est à imputer (1) ». En effet, s'il ne vient à l'idée de personne de blâmer le fils d'un failli, né au sein de la misère, et par conséquent incapable, pour des raisons indépendantes de sa volonté, de payer la dette de sa famille, tout le monde blâmera celui qui ne serait retenu que par des considérations d'intérêt personnel, par son avarice ou sa prodigalité. Or, c'est précisément le cas de celui qui ne satisfait pas à son devoir; il a le capital : la vie, et s'il ne peut payer sa dette, ce n'est qu'à cause de l'égoïsme qui fait la trame de son être, et qui le pousse nécessairement à vouloir garder ce trésor pour lui ou à le dissiper misérablement au vent de toutes les séductions du péché.

Le devoir étant avant tout, pour Calvin, non un commandement dont il est toujours possible de mettre l'autorité en question, mais, comme l'indique le mot lui-même, une dette, une obligation dont les titres sont tels que nul ne peut la nier (car il est fondé sur un droit clairement perçu par la raison), on comprend aisément que la conscience de l'insolvabilité ou plutôt de l'incapacité morale où l'on se trouve de s'en acquitter, bien loin de détruire le sentiment de l'obligation, ne fait que le rendre plus douloureux, plus tragique, et partant plus profond. Car c'est notre propre raison qui, contrainte de confesser le fait brutal du devoir, du dépôt reçu, et des droits évidents du déposant, imprime à cette notion le sceau de la nécessité et le caractère impératif qu'elle revêt.

D'ailleurs cette nécessité est tout idéale : il faut pour

1. *Inst chr.* II, 8. 2; éd. 1539, 3. 2. 1536, même idée et termes analogues, *Opp. Calv.* vol. I, p. 29.

que la raison, pour que l'instinct de justice que nous portons en nous soit satisfait, que le dépôt soit rendu et que Dieu obtienne ce qui lui appartient. Mais rien ne prouve que cet instinct sera plus fort que les autres. Il arrive même le plus souvent qu'il est contrarié et même dévié par les autres. Si le devoir est une dette, le commandement, la loi morale n'est que la mise en demeure de s'en acquitter.

Mais une telle mise en demeure n'est-elle pas absurde de la part de Dieu, qui sait que ceux à qui il l'adresse sont incapables d'y déférer? Oui, elle le serait, si elle n'avait pour but immédiat que de provoquer un effort reconnu d'avance impossible, et Calvin lui-même ne faisait aucune difficulté de reconnaître qu'une telle conception de la loi impliquait le pouvoir de l'accomplir. « Certes, si l'Écriture n'enseignait autre chose, sinon que la loi est règle de vie, à laquelle nos œuvres doivent être compassées, j'accorderais incontinent sans difficulté à leur opinion. Mais puisqu'elle nous explique diligemment plusieurs et diverses utilités d'icelle, nous devons plutôt nous arrêter à cette interprétation qu'à nos fantaisies (1). » Une telle mise en demeure peut avoir pour premier but de réveiller le sentiment de l'obligation, endormi au fond de la conscience, de rappeler le pécheur à une juste appréciation de son impuissance, et de créer ainsi en lui le sentiment du péché. « Je confesse qu'il y a longtemps que c'est une chose vulgaire de mesurer les facultés de l'homme par ce que Dieu commande et que cela a quelque couleur de raison : néanmoins, je dis qu'il procède d'une grande ignorance.

1. *Inst., Chr.*, II, 5, 7; éd. 1539, 2, 82.

Car, ceux qui veulent montrer que ce serait chose fort absurde si l'observation des commandements était impossible à l'homme usent d'un argument trop infime : c'est qu'autrement la loi serait donnée en vain. Voire, comme si saint Paul n'avait jamais parlé d'icelle. Car, je vous prie, que veulent dire les sentences qu'il nous baille? Que la loi a été donnée pour augmenter les transgressions, que par la loi vient la connaissance du péché, que la loi engendre péché : qu'elle est survenue pour multiplier le péché. Est-ce à dire qu'il fallût qu'elle eût une correspondance avec nos forces pour n'être point donnée en vain? Plutôt saint Paul montre en tous ces passages que Dieu nous a commandé ce qui était par-dessus notre vertu pour nous convaincre de notre impuissance... pourtant qu'on ne s'arrête pas à cette proportion de nos forces avec les commandements de Dieu comme s'il eût compassé à notre imbécillité et petitesse la règle de justice qu'il voulait donner (1). »

D'ailleurs, le but pratique reste toujours la fin dernière et principale de la promulgation de la loi (2). Mais elle n'est une règle de vie pratique et morale que pour ceux qui ont trouvé dans l'aveu de leur impuissance et le recours à la grâce et au pardon la force de l'accomplir dans une mesure qui sera d'ailleurs toujours imparfaite.

1. Gal. III, 19. Rom. III, 20, VII. 7, V, 20. *Inst. Chr.*, II, 5, 6 et 7; éd. 1539, 2, 81 et 82. Voir encore *Inst. Chr.*, II, 7, 6; éd., 1539, 3, 94, 98.

2. « Le troisième usage de la loi qui est le principal et à proprement parler appartient à la fin pour laquelle elle est donnée, à lieu entre les fidèles au cœur desquels l'esprit de Dieu a déjà son règne et sa vigueur, etc. » *Inst. Chr.*, II, 7, 12, éd. 539, 3, 101.

Nous disons règle morale, car si les irrégénérés peuvent trouver dans la terreur des menaces et de la sanction la force de s'y conformer extérieurement, il est bien évident qu'une telle obéissance n'a aucun caractère moral (1).

On a objecté à Calvin que la loi ne pouvait pas être dans son système un motif d'action, parce que le dogme de la prédestination aboutissait logiquement à briser dans l'âme le ressort de l'activité et de la vie. A quoi bon s'évertuer à éviter un sort inévitable, si l'on est réprouvé ; et si l'on est élu, pourquoi lutter contre le péché ? Le pardon n'est-il pas définitivement acquis et le salut assuré ? « Les adversaires de la vérité usent encore d'une autre calomnie pour renverser la prédestination : c'est que quand elle est établie, toute sollicitude et cure de bien vivre est abattue. Car qui sera celui, disent-ils, lequel voyant que la mort ou la vie lui est déjà décrétée par le conseil immuable de Dieu, n'ait incontinent cette pensée en l'entendement qu'il ne peut challoir comment il vive, vu que la prédestination ne peut être empêchée ni avancée par ses œuvres ? » (2).

Ce qui donne à cette objection une certaine force apparente, c'est qu'elle part d'un fait vrai et que Calvin constate sans détour : « Cette allégation n'est point du tout fausse : car il y a d'aucuns pourceaux qui souillent la

1. « Le second office de la loi est, à ce que ceux qui ne se soucient de bien faire que par contrainte, en oyant les terribles menaces qui y sont contenues, pour le moins, par crainte de punition, soient retirés (retenus) de leur méchanceté » *Inst. chr.* II, 7, 10 ; éd. 1539¹ 3, 99.

2. *Inst. chr.*, III, 23, 12 ; éd. 1539, 8, 22.

prédestination de Dieu de tels blasphèmes : et sous cette couverture se moquent de toutes admonitions et remontrances : Dieu sait bien ce qu'il a délibéré de faire une fois de nous. S'il a déterminé de nous sauver, il nous conduira à salut en son temps : s'il a déterminé de nous damner, nous nous tourmenterions en vain » (1).

Il y a donc des gens qui arguent de la prédestination pour demeurer dans le péché, c'est un fait incontestable. Mais leur raisonnement n'en est pas moins vicieux, puisqu'il est fondé sur une conception fausse de la prédestination : dire qu'il est inutile de lutter contre le péché, si l'on est élu, c'est faire abstraction de cette idée que l'élection a précisément pour but la sanctification, et c'est remplacer inconsciemment cette doctrine par une autre toute contraire. « Car combien ces deux choses sont-elles différentes ? Ne se soucier de bien faire parce que l'élection suffit au salut : et que l'homme est élu, afin de s'adonner à bien faire ? » (2). Ceux qui argueraient systématiquement de leur élection pour vivre dans le péché « ne sauraient donner un plus grand témoignage de leur réprobation que celui-là » (3). Bien loin d'être un motif de relâchement, la prédestination est un stimulant à l'action, puisque ne pas agir serait se réprouver soi-même : « Si le but de notre élection est de saintement vivre, elle nous doit plutôt pousser et stimuler à méditer sainteté qu'à

1. *Inst. Chr.*, III, 23. 42 ; éd. 1539, 8. 22.

2. *Ibid.*

3. *Congrégation sur l'élection éternelle. Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 107, où Calvin revient sur cette objection qu'il résout comme dans l'*Inst. Chr.*

chercher couverture de nonchalance (1). » Sans doute, le chrétien trouve la certitude de son élection dans sa vocation « qui consiste en la prédication de la parole et illumination du Saint-Esprit » (2), et il lui suffit de savoir qu'il possède Christ pour savoir qu'il est prédestiné à la vie éternelle (3), mais qui oserait affirmer qu'il a reçu Christ si sa foi demeure stérile ? La foi justifiante, la foi des élus peut-elle demeurer sans agir ? « Il est impossible, répond Calvin, car croire en Jésus-Christ c'est le recevoir tel qu'il se donne à nous. Or, il nous promet non-seulement de nous délivrer de la mort et remettre en la grâce de Dieu son père par le mérite de son innocence : mais aussi de nous régénérer par son Esprit pour nous faire vivre saintement » (4). Quant à ceux qui disent qu'ils lutteraient inutilement contre leurs penchants dans le cas où ils seraient réprouvés, ils altèrent également la vérité, en faisant une supposition aussi fausse qu'inadmissible. Il est faux de dire que les réprouvés puissent périr malgré eux et en dépit de leur volonté, puisqu'ils provoquent la colère de Dieu spontanément, et ont une affinité si naturelle pour le mal qu'un effort sincère vers le bien ne peut

1. *Inst. Chr.*, *ibid.*

2. *Inst. Chr.*, III, 24. 2 ; éd. 1539, 8. 24.

3. « Veux-tu savoir si tu es élu ? Regarde-toi en Jésus-Christ, car ceux qui par la foi communiquent vraiment en Jésus-Christ se peuvent bien assurer qu'ils appartiennent à l'élection éternelle de Dieu, et qu'ils sont ses enfants ». *Congrégation sur l'élect. étern.* *Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 114. *Inst. Chr.*, III, 24. 5 ; édition 1539, 8. 26.

4. *Cat. de 1541. Opp. Calv.*, vol. VI, p. 49. Voir *L'étude sur les rapports entre la justification par la foi et la sanctification, d'après Calvin.* E. Gautier (thèse de baccal. Paris, 1895).

se concevoir en eux, « car d'où procèderait telle étude, sinon de l'élection de Dieu » (1)?

Le dogme de la Providence a fourni aux adversaires de Calvin matière à une autre objection, qui statuerait dans son système une contradiction irréductible en Dieu, puisque celui-ci veut le mal qu'il défend.

« Si la volonté de Dieu entre souvent en lutte contre son commandement, disait l'auteur des *Calumniæ* dans la plaquette que Calvin a publiée lui-même, comment peut-on savoir quand il veut ou quand il ne veut pas ce qu'il commande ? Que si Calvin répond qu'il faut toujours suivre le commandement de Dieu, soit qu'il le veuille ou non, il s'en suit que Dieu veut qu'on résiste quelquefois à sa volonté, car s'il me commande de ne pas commettre adultère et que cependant il veuille le contraire, et que moi de mon côté je ne doive pas commettre adultère, je dois agir contre sa volonté... Dieu est un hypocrite, s'il commande une chose et s'il en veut une autre ; il a du miel sur les lèvres et son cœur est plein de fiel. Si Calvin répond que Dieu a deux volontés contraires, l'une révélée dans ses commandements, l'autre cachée, on demandera à Calvin qui lui a révélé cette volonté secrète, car si Calvin et les siens la connaissent, elle n'est donc pas secrète, et s'ils l'ignorent, pourquoi en parlent-ils ? Deux volontés contradictoires ne peuvent exister à la fois et sous le même rapport (*semel*) dans le même sujet. Or, vouloir une chose et ne pas la vouloir en même temps est contradictoire en soi ».

L'objection est spécieuse et, abstraction faite de la petite

1. *Inst. Chr* , III, 23. 12, éd. 1539, 8. 22.

subtilité relative à la connaissance de la volonté secrète de Dieu, il faut convenir qu'elle est présentée avec beaucoup de force. Voici la réponse de Calvin dont nous n'avons pas trouvé la trace dans l'*Inst. chr.*, antérieurement à 1559.

Le réformateur montre qu'il n'a jamais enseigné que la volonté de Dieu entrât en lutte avec ses ordres ; cela ne lui est jamais venu à la pensée « pas même en songe ». Malgré l'apparente contradiction qu'on aperçoit entre son conseil secret et sa loi, la volonté de Dieu est simple et unique ; ce n'est que « *per concessionem* » qu'on peut parler d'une double volonté en Dieu. Les voies insondables de la Providence et les ordres révélés de la loi divine s'accordent dans l'unité mystérieuse d'un dessein unique. Cet accord, la foi l'affirme, sans pouvoir l'expliquer ; il lui suffit qu'il soit possible. Or, rien n'empêche que ce que Dieu défend de faire dans sa loi, il le veuille d'une façon différente et sous un autre rapport par son conseil inexplicable et incompréhensible. Dieu n'entre pas en lutte avec lui-même ; mais il dépasse la mesure de notre entendement. Or, nul n'a le droit d'exiger que Dieu ne dépasse point notre pensée. On peut dire qu'il ne veut pas un acte mauvais, en tant qu'il viole et transgresse l'ordre saint qu'il a établi dans sa loi ; mais en se servant des crimes des hommes pour exécuter ses jugements « Dieu ne s'acquitte pas malgré lui de son office de juge, » et Calvin n'a pas de peine à trouver dans l'Ancien testament, dans l'histoire de l'adultère d'Absalom par exemple (1), la preuve scripturaire de cette doctrine, dont l'ex-

1. 2 Samuel XII, 11. Cf. XVI, 20-22.

périence lui donne la confirmation manifeste. En effet, si Dieu voulait absolument et de la même façon que tous les hommes fussent purs, ils le seraient tous sans aucun doute, mais comme la pureté est un don de la grâce, il faut bien admettre que ce qu'il ordonne dans sa loi, il ne le veut pas de la même façon qu'il ne veut ce qu'il accomplit par sa providence. On ne peut cependant l'accuser de duplicité, puisque dans sa loi, il exprime sa nature qui hait l'iniquité et aime la justice, et qu'il n'y a rien de contraire à cette justice dans sa volonté secrète par laquelle il dirige les pensées et les actions des hommes. Dieu peut en effet, sans se contredire, haïr le péché et pourtant le contraindre à se retourner contre soi-même et à exécuter les arrêts de sa justice.

Quant à l'objection qui consiste à dire que, si cette volonté est secrète et inconnue, on ne peut en affirmer l'existence, c'est un sophisme puéril et qui dépare l'argumentation de l'auteur des *Calumnioe*. Il est évident qu'on peut connaître l'existence d'une résolution sans en connaître le sens, et Calvin n'a jamais prétendu savoir ce que Dieu avait décrété dans chaque cas particulier. Il s'est borné à affirmer que rien n'arrive sans que Dieu ne l'ait décrété (1).

1. On trouvera dans le tome IX des *Opp. Calv.*, p. 278 et 302. la discussion que nous avons résumée. *Inst. Chr.*, I, 18, 3. «Ce n'est pas à dire pourtant que la volonté de Dieu répugne à soi-même, ni qu'elle soit muable, ou qu'il fasse semblant de vouloir ce qu'il ne veut pas mais sa volonté, laquelle est une et simple en soi, nous semble diverse, parce que selon notre rudesse et débilité de sens, nous ne comprenons pas comment il veut et ne veut point en diverses manières qu'une chose se fasse ». Il faudrait citer tout le paragraphe. Voir aussi III, 24, 16.

Calvin aboutit ainsi au mystère, mais il évite certainement la contradiction où son adversaire prétendait l'enfermer. Que peut-il y avoir de contradictoire à ce que Dieu, afin de nous donner conscience de la distance qui nous sépare de l'idéal, nous fasse connaître par sa loi ce qu'il faudrait faire pour lui plaire, et que d'autre part, il modère et dirige de telle façon l'âme humaine, qu'il ne sorte jamais rien de cette source impure qui puisse être nuisible à l'accomplissement de ses desseins mystérieux et à la manifestation de sa gloire ? Rien, répondra-t-on peut-être, mais comment alors comprendre un Dieu qui châtie les crimes qu'il provoque lui-même, en endurcissant le cœur des réprouvés ? L'existence de la loi et du sentiment de l'obligation se comprend peut-être dans le système calviniste, mais le châtiment infligé à l'homme ne paraît-il pas malgré tout une injustice révoltante ? C'est à l'examen de cette objection que nous allons consacrer le chapitre suivant.

CHAPITRE II

LA SANCTION.

Remarques préliminaires.

Nous arrivons maintenant au cœur même de notre sujet. Il est inutile, croyons-nous, d'insister sur l'importance qu'il présente aujourd'hui encore, où le libre arbitre, battu en brèche par les doctrines les plus diverses, risque d'entraîner dans sa chute la notion de la responsabilité, avec laquelle on l'a si malheureusement solidarisé. L'importance actuelle du sujet ne nous fera pas perdre de vue que nous traitons une question historique, et nous ferons notre possible pour ne pas interroger Calvin sur des problèmes qui n'étaient pas posés de son temps. Nous nous bornerons donc à reproduire les objections que nous fournissent les *Calumniæ cujusdam nebulonis adversus doctrinam J. Calvini*, et celles que nous rapporte Calvin lui-même dans ses autres écrits, spécialement dans son *De servo arbitrio* contre Pighius. On verra qu'elles sont posées de part et d'autre d'une façon relativement très moderne. Les critiques de Pighius et celles de l'au-

teur des *Calumniæ* sont celles qu'on rencontre couramment dans nos manuels de morale philosophique.

Les difficultés se présentant d'elles-mêmes, Calvin les a prévues pour la plupart dans la première édition de son *Institution* (1536), et dans son premier *Catéchisme* (1537) (1). Mais ceci n'est-il pas la condamnation de la thèse calviniste, et la seule nécessité où s'est trouvé Calvin de prévoir et de combattre les objections qui naissent spontanément de ses affirmations, ne montre-t-elle pas que la conciliation entre le déterminisme et la responsabilité ne sera jamais qu'une théorie péniblement échafaudée, à l'usage d'un petit nombre d'initiés et complètement réfractaire au sentiment moral universel ? Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question, et de montrer que la principale difficulté vient bien plus d'une association d'idées injustifiée et d'un préjugé, qui prend sa source dans les imperfections de la langue philosophique, que de la conception calviniste, et qu'au fond Calvin est moins éloigné de la conscience populaire que les philosophes qu'il combat. Sans doute l'existence de ce préjugé est une chose fâcheuse, mais elle ne saurait enlever à la théorie de Calvin le précieux avantage qu'elle a sur celles qui font reposer la responsabilité sur le libre arbitre. Faisant des penchants innés le pivot de la responsabilité, cette théorie enlève à celui qui l'accepte tout moyen d'échapper à la condamnation qu'il est obligé de porter sur lui-même. Il en est tout autrement dans les théories opposées.

1. *Inst. chrét.*, éd., 1536. *Opp. Calv.*, I, p. 28 sq, p. 60.

D'abord, il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, d'établir la réalité du libre arbitre; en tous cas, cela ne peut se faire sans un appareil de discussion extrêmement compliqué. Et qu'on ne dise pas qu'il suffira au commun des hommes d'accepter sur ce point le témoignage de leur conscience psychologique, sans s'embarrasser dans des subtilités philosophiques au-dessus de leur portée. L'observation psychologique réclame des aptitudes que tous n'ont pas reçues au même degré, et donne suivant les individus les résultats les plus discordants. Si l'on admet que la responsabilité dépend de cette hypothèse, on introduit un élément d'incertitude morale et de doute, dont s'empareront ceux chez qui il eût été le plus nécessaire de développer le sentiment de l'obligation et de la responsabilité. Sans doute, une fois l'hypothèse du libre arbitre admise, il semble que rien ne soit plus facile que d'établir la responsabilité; l'être libre étant la cause première de ses actes, il en doit subir les conséquences. Il se peut que la théorie ne présente pas le flanc à de sérieuses objections, mais la difficulté commence dans le domaine de la pratique, lorsqu'on veut éveiller chez un homme le sentiment de sa culpabilité.

Où l'on se basera sur la liberté d'indifférence, où l'on fera appel à l'existence d'une liberté qui apparaît de temps en temps comme une lueur fulgurante dans la nuit et le chaos des penchants innés, des influences du tempérament et du milieu, enfin des directions nouvelles qu'imprimerait au caractère chaque acte libre déjà accompli.

Dans le premier cas, on ne réussira jamais qu'à provoquer un sentiment de la responsabilité extrêmement

superficiel. En effet, si l'équilibre parfait est rétabli après chacun de mes actes, si ceux-ci ne gravent pas dans l'âme une empreinte ineffaçable, s'ils n'ont aucune conséquence psychologique, si la liberté demeure toujours aussi grande qu'au premier moment, il est clair que la condamnation tombera non sur le moi présent, mais sur un acte passé dont il ne reste plus de trace en lui, et qu'un autre acte peut réparer, au moins subjectivement. J'ai commis autrefois des actes mauvais et j'en rougis. Pour me réhabiliter complètement à mes propres yeux, il me suffira de faire une série d'actes bons. Le remords n'a plus de place dans cette conception, car l'honnête homme d'aujourd'hui n'a rien de commun avec le déclassé d'autrefois, puisqu'il ne reste plus rien de ce dernier.

Dans le second cas, il est impossible de jamais savoir si l'on est responsable ou non. Comment faire le départ entre les influences de l'hérédité, du tempérament, du milieu, de l'éducation et l'acte libre? Souvent on croit avoir agi librement et l'on s'aperçoit bientôt qu'on s'est laissé guider par quelque passion secrète, dont on ne soupçonnait pas l'existence, et dont l'acte qu'on croyait libre nous révèle la présence. La prétendue conscience du libre arbitre ne prouve rien. On croit qu'on n'est pas déterminé parce qu'on ne sent pas toujours qu'on l'est, ce qui ne prouve nullement qu'on ne le soit pas. Autre chose, en effet, serait de sentir qu'on n'est pas déterminé et autre chose est de ne pas toujours sentir qu'on l'est, et c'est à quoi semble se réduire la conscience du libre arbitre. Dans ces conditions, comment prouver à un homme

qu'il a jamais agi librement dans sa vie? Comment, par conséquent, lui démontrer qu'il est responsable? Comment savoir si on l'est soi-même? L'impossibilité de le savoir deviendra absolue quand le pécheur, tombé dans l'esclavage du vice, enserré dans ses habitudes mauvaises et déterminé au mal par l'abus de sa liberté (état que reconnaissent possible les philosophes les plus sérieux qui maintiennent le libre arbitre), devra fonder sa responsabilité sur le souvenir plus ou moins certain de la conscience qu'il aurait eue d'avoir fait un acte libre. Si un temps assez long s'est écoulé entre cet acte supposé libre et l'effort de la mémoire affaiblie du pécheur, comment pourra-t-on jamais le convaincre qu'il est responsable?

A supposer qu'on vienne à bout de ces difficultés pour son compte, et qu'on perçoive intuitivement en soi un acte de liberté, il faudra cependant abandonner à leur scepticisme moral tous ceux qui n'auront pas eu cette bonne fortune. C'est un parti auquel l'Église évangélique ne peut ni ne doit se résigner. Le problème de la responsabilité qui paraît si facile en théorie, grâce à l'hypothèse du libre arbitre, devient presque insoluble dans la pratique; tout le monde avouera l'existence théorique de la responsabilité, mais parmi ceux qui pensent, les âmes d'élite seules se reconnaîtront responsables. Les autres rejeteront la responsabilité de leurs actes sur la violence de leurs passions, qu'on leur présente à tort comme une circonstance atténuante. Les difficultés que Calvin a eu à résoudre ne placent donc pas sa thèse dans une situation d'infériorité à l'égard des doctrines opposées, par le seul fait de leur existence ou de leur nombre. Dans cette question, la qua-

lité intrinsèque des critiques doit seule entrer en ligne de compte, et c'est elle qu'il reste à apprécier.

§ 1. — *La responsabilité et la Providence.*

De ce que « Dieu ploye, tour ne outire à son plaisir les réprouvés, » Calvin reconnaît qu'il « y sort bien plus difficiles questions (1), » que celles qui naissent de l'exégèse. « *Difficilis et involuta quæstio* », disait-il dans la première édition de son *Institution*. Voici à quoi se réduit toute l'argumentation des adversaires de Calvin, ses contemporains. Si tout ce qui arrive se fait par la volonté de Dieu et que les péchés mêmes des hommes tournent à sa gloire, comment les pécheurs peuvent-ils être punis, pour avoir agi conformément à la volonté de Dieu ? Et supposé que leurs actes soient reprehensibles en eux-mêmes, comment l'homme en supporterait-il la conséquence, puisque la nécessité lui en est imposée par la providence de Dieu qui est dès lors seule responsable ? « Si Dieu nous punissait parce que nous avons de la barbe, ne nous ferait-il pas tort, puisque c'est lui qui la fait croître et que le fait d'avoir de la barbe ne dépend pas de nous (2) ? »

A cette double critique, Calvin répond en mettant en lumière le critère sur lequel doivent se fonder tous nos jugements moraux, et cela était nécessaire en

1. *Inst. chr.*, I, 18, 1.

2. *Calumniæ cujusdam nebulonis. Contr.*, art. 4 et 11. *Opp. Calv.* vol. IX, p. 277 et 280.

présence de l'utilitarisme superficiel qui donne à la première des objections proposées au réformateur, toute sa force apparente. Il faut apprécier les actes, non d'après leurs résultats heureux ou malheureux, mais dans leur source et leur fin. Si l'acte procède d'une nature mauvaise en soi et que le but, en vue duquel il a été perpétré, soit illégitime, il est mauvais. « Le méchant est incité ou de son avarice, ou d'ambition, ou d'envie, ou de cruauté à faire ce qu'il fait et ne regarde à autre fin. Pourtant selon la racine qui est l'affection du cœur et le but où il prétend, l'œuvre est qualifiée et à bon droit jugée mauvaise » (1). L'affection du cœur, c'est-à-dire le penchant de la nature, et le but où il prétend, c'est-à-dire l'intention, suffisent à vicier un acte, d'ailleurs conforme extérieurement à la loi morale ou bon dans ses résultats, dès que l'une ou l'autre est mauvaise. Voilà pourquoi Calvin refuse d'accorder aux vertus des hommes irrégénérés un caractère méritoire. Ce qui importe, ce ne sont pas les actes extérieurs, mais les dispositions et les motifs qui leur donnent naissance. « Or, dit-il, en parlant des païens, il est certain que ce sont mauvais arbres, vu qu'il n'y a nulle sanctification, sinon en la communion de Christ. Ils peuvent donc produire de beaux fruits, mais ils n'en peuvent nullement produire de bons » (2).

D'un autre côté, hâtons-nous de le dire, la légitimité du but ne suffit pas à elle seule à justifier un acte. Pour

1. *Contre la secte des libertins*. Chap. XIV, *Opp. Calv.*, vol. VII, p. 189.

2. *Inst. chrét.* III, 14, 4 ; éd. 1539, 6, 27, à 30.

ne pas être péché, il faut qu'il soit conforme au contenu du commandement, aussi nous faut-il rejeter « l'opinion de ceux qui pensent qu'en tout péché il y ait une malice délibérée, car nous expérimentons plus qu'il ne serait métier, combien nous faillons souvent avec notre bonne intention » (1). Or, puisque tout péché est mortel (2), bien qu'il soit plus ou moins odieux, Calvin évite le terrible écueil où se sont heurtés quelques-uns des défenseurs du camp opposé, qui ont osé soutenir que la fin, pourvu qu'elle soit bonne, suffit à rendre un acte légitime, quelle qu'en soit la nature.

Cette réserve faite, nous ne pensons pas qu'on puisse sérieusement contester à Calvin l'affirmation d'après laquelle « toute œuvre est qualifiée par l'intention de celui qui la fait. » Si l'on accorde cela, la première objection tombe d'elle-même, car il est évident que si Dieu sait tirer parti du mal que commettent les méchants pour en faire sortir le bien, on ne saurait leur en savoir aucun gré; il en résulte aussi que leurs actes restent blâmables, parce que le bien, qui en découle se produit malgré leur volonté qui résiste, autant qu'elle le peut, à l'ordre établi par Dieu. Si par insouciance ou par méchanceté, j'expose la vie d'un ami à un grave péril, auquel il n'échappe en se couvrant d'honneur que grâce à son intelligence ou à son énergie, mon acte ne sera-t-il pas aussi digne de blâme que s'il avait produit ses conséquences naturelles? L'erreur des adversaires de Cal-

1. *Inst. chrét.*, II, 2, 25.

2. *Inst. chrét.*, III, 4, 28; éd. 1539, 5, 47.

vin est de ne pas avoir tenu compte de ce principe élémentaire; « ces phantastiques considèrent mal et perversement la providence de Dieu. Nous disons (affirment-ils) (1), que toutes choses dépendent d'icelles comme de leur fondement et pourtant qu'il ne se fait ni larcin ni paillardise, ni homicide que la volonté de Dieu n'intervienne. Sur cela, ils demandent pourquoi donc sera puni un larron, qui a puni celui que Dieu voulait être châtié par pauvreté? Pourquoi donc sera puni un meurtrier qui a tué celui auquel Dieu avait fini la vie? Bref si toutes telles manières de gens servent à la volonté de Dieu, pourquoi les punira-t-on? Mais je nie qu'ils y servent; car nous ne disons pas que celui qui est mené d'un mauvais cœur, s'adonne à servir Dieu, vu qu'il veut seulement complaire à sa méchante cupidité. Celui-là obtempère à Dieu qui étant enseigné de sa volonté va où elle l'appelle. Or, où est-ce que Dieu nous enseigne sa volonté, sinon en sa parole? Pourtant en tout ce que nous avons à faire, il nous faut contempler la volonté de Dieu telle qu'il l'a déclarée en icelle parole. Si nous faisons rien contre son précepte, ce n'est pas obéissance, mais transgression (2). »

L'on ne pouvait pas objecter à Calvin qu'il s'ôtait, tout au moins, le moyen de condamner les péchés commis par

1. Nous ajoutons ces deux mots à la traduction de 1560, parce que dans le texte latin, cette formule du dogme de la providence est dans la bouche des « phantastiques », et Calvin a déclaré qu'il tenait à ce qu'elle y restât. *Responsio altera de Occult. Dei Prov. Opp. Calv.* vol. IX, p. 301, art. 5 et 6.

2. *Inst. Chrét.*, I, 17, 5; éd. 1539, 8, 44.

ignorance, mais dans une bonne intention, car il constate que l'intention bonne, même dans un acte louable en soi et chez un homme régénéré par l'Esprit de Dieu, ne l'est jamais d'une façon absolue. « Que le serviteur de Dieu, dis-je, élise la meilleure œuvre qu'il pourra avoir faite en toute sa vie, quand il aura bien épluché toutes les parties d'icelle, il trouvera sans doute qu'elle sentira en quelque endroit la pourriture de sa chair, vu qu'il n'y a jamais en nous une telle disposition à bien faire qu'elle devrait être, mais il y a grande faiblesse pour nous retarder (1) ». Le manque d'intensité ou d'énergie, l'imperfection de l'intention bonne vicie toujours dans une mesure plus ou moins grande l'acte moral, et Calvin conclut qu'à la balance de la justice absolue, « il ne sort pas une seule œuvre des fidèles qui ne mérite juste loyer d'opprobre si on l'estime de soi (2) ». Les observations qui précèdent s'appliquent donc, toutes proportions gardées, aux péchés commis par surprise et même aux bonnes œuvres. Ceci explique comment Calvin, tout en déclarant le moindre péché digne de la réprobation éternelle de Dieu, (3) pouvait échapper au paradoxe des stoïciens, qui voulaient statuer une égalité impossible à admettre entre tous les péchés. Il a été loisible à Calvin de reconnaître des degrés dans la culpabilité. C'est ainsi qu'il affirme que la connaissance de la loi aggrave la responsabilité, en transformant l'intention vague et parfois à peine consciente de satisfaire un penchant mauvais, mais non reconnu comme tel, en une inten-

1. *Inst. chr.*, III, 14, 9; éd. 1539, 6, 36.

2. *Ibid.*

3. *Inst. chr.*, III, 4, 28; éd., 1539, 9, 47.

tion plus précise et partant plus coupable, car elle ajoute à la transgression spontanée un nouvel élément mauvais, celui de la révolte et du mépris de la loi ; « il n'y a nul doute que d'autant plus la conscience est touchée de près de l'appréhension de son péché, l'iniquité croît quant et quant vu qu'avec la transgression lors est conjointe la rébellion à l'encontre du législateur (1) ».

Mais, dira-t-on, la première objection ainsi réfutée, la deuxième ne paraît que plus forte ; si les actes mauvais sont reprehensibles, il ne sont pas imputables à l'homme qui les commet, mais à Dieu qui les suggère.

Il faut reconnaître que la théorie de Calvin entraîne une modification profonde dans la façon d'envisager le rôle de l'acte mauvais dans ses rapports avec la responsabilité. Mais cette modification est d'une nature toute différente de celle qu'on serait tenté de lui attribuer au premier abord. Au lieu d'anéantir la responsabilité, elle en déplace simplement le centre et donne au sentiment durement plus de cohésion et d'unité. Celui qui voit dans le péché qu'il commet un acte isolé, libre, un commencement absolu, sans lien nécessaire dans son origine avec les tendances fondamentales du moi, est naturellement porté à faire peser tout le poids de la condamnation sur une abstraction, sur l'acte considéré en lui-même bien plus que sur le moi agissant dont le caractère n'est altéré que par un agent mystérieux, qui surgit subitement dans le moi, avec les motifs qui l'accompagnent sans le déterminer. Faisant reposer la responsa-

1. *Inst. chr.*, II, 7, 7 ; éd. 1539, 3, 95.

bilité sur l'acte libre en tant que cause première, on peut même en arriver à se perdre de vue inconsciemment et à confondre la culpabilité du moi avec le nombre autant qu'avec la gravité des fautes commises, dont il faudra par suite tenir un registre exact. Or, dans l'effort stérile, tenté pour faire cette statistique impossible, on finit par remplacer le sentiment profond de ses péchés ou plutôt du péché par une énumération mécanique et formaliste d'actes extérieurs. La culpabilité n'apparaît plus que comme une poussière sans consistance d'actes isolés, au milieu de laquelle le moi passe, et qu'il secoue sans se sentir véritablement atteint dans les profondeurs de son être par le mal moral qui contamine et corrompt sa substance même sans qu'il s'en doute. Voilà pourquoi dans un langage très dur, Calvin s'élève contre la loi que l'Eglise romaine impose aux pénitents « de nombrer tous les péchés : « Ayant détourné les pécheurs du vrai sentiment de leurs péchés, elle les fait hypocrites et ignorants de Dieu et d'eux-mêmes, car en s'occupant du tout au dénombrement de leurs péchés, cependant ils oublient le secret abîme de vices qu'ils ont au profond du cœur ; leurs iniquités intérieures et ordures cachées par la connaissance de quoi principalement ils avaient à réputer leur misère » (1).

Il est bien évident que Calvin ne peut pas donner comme base de la responsabilité des actes spéciaux dont l'apparition dépend des directions de la providence. Aussi fait-il porter la responsabilité non sur l'acte, mais sur le

1. *Inst. Chr.*, III. 4, 18 ; éd. 1539, 5, 33.

caractère dont il émane et dont il est l'expression (1). Ce que nous avons dit dans notre première partie de la façon dont Calvin envisageait d'une part le péché originel et la concupiscence, et de l'autre l'action modératrice de Dieu sur l'âme humaine fera comprendre comment nos actes, tout en étant provoqués dans chaque cas particulier par l'impulsion extérieure de Dieu, sont pourtant bien la traduction extérieure de notre caractère. Si, selon les paroles déjà citées à propos du péché originel, « cette perversité n'est jamais oisive en nous, mais engendre continuellement nouveaux fruits... tout ainsi qu'une fournaise ardente, sans cesse jette flambes et étincelles et une source jette son eau » (2), l'action de Dieu n'aura pas pour effet d'imposer ou de suggérer du dehors à l'homme des actes dont il eût été incapable, mais seulement de ne les faire naître qu'en temps utile et dans des circonstances propices à l'exécution de ses sentences, au lieu de les laisser se produire sans règle ni mesure ; « car qui est celui si insensé qui estime l'homme être poussé de Dieu, comme nous jetons une pierre ? Certes cela ne s'ensuit point de notre doctrine. Nous disons que c'est une faculté naturelle de l'homme d'approuver, rejeter, vouloir, ne point vouloir, s'efforcer, résister : à savoir d'approuver vanité, rejeter le vrai bien, vouloir le mal, ne vouloir point le bien, s'efforcer à péché, résister à droiture. Qu'est-ce que fait le Seigneur en cela ? S'il veut user de la perversité de l'homme comme d'un instrument

1. *Cont. Pigh. de lib. arb. Opp. Calv.*, vol. VI, p. 348.

2. *Inst. chrét.*, II. 1. 8 ; Ed. 1539. 213.

de son ire, il la tourne et dresse où bon lui semble afin d'exécuter ses œuvres justes et bonnes par mauvaises mains. Quand nous verrons donc un méchant homme ainsi servir à Dieu quand il veut complaire à sa méchanceté, le ferons-nous semblable à une pierre, laquelle est agitée par une impétuosité du dehors, sans aucun sien mouvement, ni sentiment, ni volonté ? Nous voyons combien il y a de distance » (1). Si donc, affirme Calvin avec juste raison, l'impie s'interroge lui-même, le témoignage de sa propre conscience le contraindra à avouer que la condamnation ne peut porter sur un autre que sur lui-même, puisque c'est en lui, au fond de son cœur, qu'il trouvera la source des actes mauvais qu'il commet ; et l'action de Dieu qui fléchit à son gré la volonté mauvaise n'en diminue en rien la perversité (2).

Dieu ne crée pas le mal en nous ; il le trouve, et le châtie par lui-même. Cette perversité volontaire, elle est nous-mêmes ; on ne peut donc comparer, comme l'avait fait l'auteur des *Calumniæ*, l'acte mauvais qui en résulte avec la croissance inconsciente de la barbe (3). Il est par

1. *Inst. chrét.*, II, 5, 14 ; Ed. 1539. 2. 89. « *Neque extrinseco motu impelli fingimus hominum animos ut violenter ferantur, neque in Deum transferimus indurationis causam, ac si non sponte propriaque malitia duri et immites, se ipsos ad perviciam acuerent* ». *De æterna Dei prædestinatione. Opp. Calv.*, vol. VIII, p. 358.

2. *Resp. altera de occul. dei provid. Opp. Calv.*, vol. IX, p. 308 sq.

3. *Resp. alt. de occul. Dei. prov.*, p. 310.

conséquent impossible de tirer aucune excuse pour soi ou de porter aucune accusation contre Dieu au nom de la providence; « car quoi? Envelopperont-ils Dieu en une même iniquité avec eux? Ou bien couvriront-ils leur perversité par sa justice? Ils ne peuvent ni l'un ni l'autre et leur conscience les redarque tellement qu'ils ne se peuvent purger. De taxer Dieu, ils ne le peuvent, vu qu'ils trouvent en eux tout le mal; en lui, rien, sinon un usage bon et légitime de leur malice. Néanmoins il besogne par eux, dira quelqu'un? et d'où vient la puanteur en une charogne après qu'elle est ouverte et pourrie; chacun voit bien que cela vient des rais du soleil et toutefois personne ne dira qu'il pue. Ainsi, puisque la matière et faute du mal consiste en un mauvais homme, pourquoi Dieu en tirera-t-il quelque macule et ordure s'il en use selon sa volonté? Pourtant chassons cette pétulance de chien laquelle peut bien aboyer de loin la justice de Dieu, mais ne la peut attoucher » (1).

Les péchés particuliers sont non la maladie elle-même, mais les symptômes de la maladie la plus grave et la plus dangereuse de toutes : du péché. Ce sont les fruits qui nous permettent de juger du triste état de l'arbre dont ils procèdent, et que la providence a manifesté au grand jour, puisque, nous l'avons vu, bien distincte de la grâce qui régénère, elle ne fait que modérer et diriger les mouvements désordonnés de la nature du méchant, sans y apporter de transformation intérieure (2).

1. *Inst. Chr.*, I, 17, 15; éd. 1539, 8, 44.

2. *Inst. Chr.* II, 2, 16, éd., 1539, 2, 36. *Contre la secte des libertins*, XIV. *Opp. Calv.*, vol. VII, p. 287 s.

Dans ces conditions l'examen détaillé de la vie morale, dépouillé du caractère legaliste que lui avait imprimé le catholicisme, ne peut qu'être utile pour le développement du sentiment de la culpabilité. Pour mesurer la profondeur de notre corruption, il est bon de considérer les ravages qu'elle exerce dans les manifestations extérieures de notre activité. « Il nous faut étudier d'exposer, d'autant qu'il est en nous, notre cœur devant Dieu : et non pas seulement de nous confesser pécheurs, mais pour nous réputer véritablement tels, reconnaître de toute notre cogitation combien est grande et diverse l'ordure de nos péchés : de non pas seulement nous reconnaître immondes, mais de réputer quelle est notre immondicité, et combien grande et en combien de parties : de non pas seulement nous reconnaître detteurs, mais réputer de combien de dettes nous sommes chargés et oppressés : de non pas seulement nous reconnaître blessés, mais de combien et grièves et mortelles plaies nous sommes navrés » (1). Néanmoins, ajoute Calvin, « quand un pécheur se sera découvert à Dieu en telle connaissance, encore faut-il qu'il pense pour vrai et qu'en sincérité il juge que beaucoup de maux lui restent qu'il ne peut estimer : et que la profondeur de sa misère est telle qu'il ne la saurait bien éplucher, ni en trouver la fin » (2). Nos actes ne pouvant nous engager qu'en tant qu'ils révélaient l'état du moi, il n'y a plus de danger que nous dispersions notre jugement sur eux, sans nous frapper nous-mêmes. La condamnation tout

1. *Inst. Chrét.* III, 4, 18 ; Ed. 1539 5, 44.

2. *Ibid.*

entière tombe sur notre nature pervertie, sur notre caractère mauvais, qui se trouve convaincu d'être une source intarissable d'injustice et de transgressions, par le seul fait qu'il faut renoncer à supputer le nombre des actes mauvais qui en sortent. Comment, devant un pareil spectacle, esquiver le verdict de la conscience? comment pourrais-je refuser d'endosser le blâme qui tombe avec justice sur des actes, qui ne sont autre chose que mon moi projeté au dehors? Et si je suis obligé de m'avouer que je suis l'incarnation vivante de l'abstraction que je condamne, en quoi le fait que cette abstraction s'est réalisée en moi, que le péché s'est incarné dans le pécheur et a pris corps en lui, en quoi ce fait diminue-t-il ce qu'il y a d'odieux dans le mal moral? Si je me confonds avec le mal, comment n'en porterais-je pas la condamnation?

§ 2. — *La responsabilité et le serf arbitre.*

Dans une page où il ne se montre guère suspect de sympathies exagérées pour la conception protestante de la providence, et malgré ses tendances utilitaires, le philosophe anglais *David Hume* nous semble avoir parfaitement relevé le caractère spontané et pour ainsi dire instinctif du jugement que nous portons sur les actes et les personnes : « La nature, dit-il (1), a formé l'esprit de l'homme de telle sorte qu'à la vue de certains caractères, de certaines dispositions, de certaines actions il éprouve immédia-

1. *Essai philosoph. VIII^e essai*, trad. de MÉRIAN.

tement un sentiment d'approbation ou de blâme, et il n'y a point de sensation, point d'émotion plus essentielle à sa constitution que celle-ci.... Pourquoi la différence entre le vice et la vertu serait-elle moins conciliable avec tous les systèmes de philosophie spéculative que ne l'est la différence qu'il y a entre la beauté et la difformité personnelle ? l'une et l'autre des distinctions est fondée sur les sentiments naturels et il n'y a point de théorie, point de spéculation philosophique qui puisse altérer ces sentiments ou les dominer.

Hume attribue en partie ce fait à l'incertitude des doctrines philosophiques relativement à l'extrême vivacité du sentiment, dont il constate l'existence. Mais les faits lui donnent tort. Car les hommes qui, au fond de leurs cachots, puisaient leur force et leur consolation dans la foi en la providence absolue de Dieu, et dans la pensée qu'il pourrait tirer le bien du mal (1), étaient les mêmes qui hier s'étaient écriés avec leur liturgie : « Quand nous voudrions nous excuser, notre conscience nous accuse et notre iniquité est devant toi pour nous condamner (2) », et qui demain mourraient sur le bûcher pour affirmer ces « spéculations aussi transcendantes et aussi incertaines » comme les appelle dédaigneusement Hume (3).

1. Entre autres exemples, voir celui que M. Douen cite dans son ouvrage sur la *Révocation de l'Edit de Nantes à Paris*, vol. II, p. 198-199.

2. *La forme des prières et chants ecclésiastiques*. *Opp. Calv.*, vol. VI, p. 182.

3. *VIII^e essai*. «... Que la philosophie vienne à présent débiter des

Certes, on peut contester la valeur objective de ces « spéculations », mais on ne peut refuser d'accorder aux martyrs de la réforme la certitude injustifiée si l'on veut, mais enfin réelle des doctrines pour lesquelles ils mouraient. Hume se trompe donc en ce point, mais il a pleinement raison d'affirmer qu'il est des actes et des caractères qui seront toujours odieux en eux-mêmes, et cela malgré le parti qu'on en saurait tirer, comme il est des personnes et des objets qui seront toujours laids et difformes, même s'ils concourent à l'harmonie du tout.

Ce sentiment instinctif qui avertit chaque homme que sa perversité le rend digne de haine et qui établit entre Dieu et lui le rapport de juge à accusé, c'est ce que Calvin appelle la conscience : « il est besoin de savoir ce que c'est que conscience, ce qui se peut en partie tirer du mot, car science est l'appréhension ou notice de ce que les hommes connaissent, selon l'esprit qui leur est donné. Quand donc ils ont un sentiment et remords du jugement de Dieu, comme un témoin qui leur est opposé pour ne point souffrir qu'ils cachent leurs péchés, mais les attirer et solliciter au jugement de Dieu, cela est nommé conscience, car c'est une connaissance moyenne

opinions ou des conjectures différentes. Qu'elle vienne dogmatiser que chaque chose est bien par rapport au tout. Qu'elle soutienne que ce qui trouble la société est tout aussi avantageux, tout aussi convenable au dessein principal de la nature que ce qui en avance directement le bonheur. Des spéculations aussi transcendantes et aussi incertaines seront-elles jamais en état de contrebalancer les sentiments qui naissent de la vue naturelle et immédiate des objets ? »

entre Dieu et l'homme, laquelle ne permet point à celui qui voudrait supprimer ses fautes de s'oublier : mais le poursuit à lui faire sentir qu'il est coupable (1). » Cette voix de Dieu se fait entendre, une fois ou l'autre, chez tous les hommes, même chez ceux qui n'ont pas été régénérés (2). Mais comme ce « témoin » a été laissé à l'homme non pour lui révéler la qualité morale de chaque acte, mais seulement pour attester qu'il y a certains actes condamnables, l'entendement n'est nullement infailible dans les appréciations qu'il fait de chaque action particulière. « Or, quand nous voyons qu'il y a un jugement universel en l'homme à discerner le bien et le mal, il ne nous faut estimer qu'il soit du tout sain et entier. Car si l'entendement des hommes a la discrétion de bien et de mal seulement à ce qu'ils ne puissent prétendre excuse d'ignorance, il n'est à nécessité que la vérité leur soit notoire en chacun point, mais il suffit qu'ils la connaissent jusque-là de ne pouvoir tergiverser sans être convaincus du témoignage de leur conscience et que déjà ils commencent à être épouvantés du trône de Dieu (3). »

Les erreurs de l'entendement abandonné à ses seules lumières, peuvent être de deux sortes. Elles peuvent porter sur le principe général et lui faire prendre ce qui est bien pour ce qui est mal et réciproquement, « de fait si nous voulons examiner quelle intelligence de justice

1. *Inst. chr.* IV, 10, 3 ; éd. 1550, 13, 3. Cette définition se trouve en termes presque identiques, III, 19, 15 de l'éd. de 1559.

2. *Inst. chr.* II 2, 22 s. éd. 1539, 2, 41.

3. *Inst. chr.* II, 2, 24 ; éd. 1539, 2, 13.

nous avons, selon la loi de Dieu, laquelle est un patron de parfaite justice, nous trouverons en combien de façons elle est aveugle » (1). Mais plus fréquemment elles revêtent une forme plus grave et particulièrement révoltante : on condamne spontanément, avec sévérité, chez les autres ce qu'on approuve chez soi, à l'aide de certains sophismes. « Qu'on demande en général si homicide est mauvais, il n'y aura nul qui ne dise que oui : néanmoins celui qui machine la mort de son ennemi en délibère comme d'une bonne chose... Voilà donc en quoi gît l'ignorance, c'est quand l'homme après avoir assis un bon jugement universel, enveloppant puis sa personne avec la chose, oublie la règle qu'il suivait auparavant, pendant qu'il n'avait égard à soi-même » (2). Ces erreurs, même chez ceux qui n'ont pas reçu la grâce ne sont pas universelles, « car aucune fois la turpitude du maléfice presse de si près la conscience du pécheur, qu'il ne tombe point parce qu'il se déçoive sous fausse imagination de bien, mais sciemment et volontairement il s'adonne au mal » (3).

L'existence de ce « sens naturel » qui est comme « un édit engravé en nous de la main de Dieu, » (4) une fois constatée avec les imperfections et les obscurités dont il est environné, voici comment, d'après Calvin, on doit placer dans les penchants innés le siège de la culpé. Le devoir fondé sur le Dieu créateur est une nécessité de la

1. *Ibid.*

2. *Inst. chr.*, II, 2. 23 ; éd. 1539, 2. 42.

3. *Inst. chr. ibid.*

4. *Contre les libertins. Opp. Calv.* vol. VII p. 202.

pensée : « nous ne le pouvons concevoir en sa grandeur, que sa majesté ne nous saisisse pour nous rendre obligés à le servir » (1).

Or, par une vue intuitive et immédiate, la conscience se rend compte que le non-accomplissement du devoir nous expose au juste courroux de celui dont nous lèsons les droits injustement et qui se montre dans sa loi, par les châtimens qu'il attache au péché et les récompenses qu'il promet à la vertu (2), « ami de justice, ennemi d'iniquité » (3). Elle nous place dans un état d'indignité tel, que nous sentons que nous avons perdu tout droit à sa faveur et même à l'existence. De l'examen attentif de notre vie intérieure, nous verrons « en comparageant la justice de la loi avec notre vie, qu'il y a beaucoup à dire que ne satisfassions à la volonté de Dieu et pourtant que nous sommes indignes de retenir notre lieu et ordre entre ses créatures, tant s'en faut que méritions d'être réputés ses enfants. De là nécessairement s'ensuit... une angoisse et tremblement d'esprit. Car la conscience ne peut soutenir le faix de péché qu'incontinent le jugement de Dieu ne vienne en avant : et le jugement de Dieu ne se peut sentir qu'il n'apporte une horreur de mort. » (4)

La conscience affirme donc aussi nécessairement la légitimité du châtiment qu'elle avait affirmé la légitimité de l'ordre.

1. *Inst. chr.*, II, 8, 1, éd. 1539, 3, 1. en termes presque identiques.

2. *Inst. chr.*, II, 8, 4 ; éd. 1539, 3, 5.

3. *Inst. chr.*, II, 8, 2 ; éd. 1539, 3, 5.

4. *Inst. chr.*, II, 8, 3 ; éd. 1539, 3, 4.

Or le siège de l'injustice, ce qui constitue proprement le péché, c'est l'être malfaisant qui transgresse la loi, c'est la perversité inhérente à son propre caractère, ce sont ses penchants mauvais. « Nous... tenons que toute convoitise de laquelle l'homme est aucunement chatouillé pour faire contre la loi de Dieu est péché : Même nous affirmons que la perversité, laquelle engendre telle concupiscence est péché (1) ». Ce qui fait qu'on a parfois de la difficulté à l'admettre, c'est que l'on est porté à croire que la loi est satisfaite dès qu'elle n'a pas été transgressée de propos délibéré. Or cela est faux, car nous nous devons à Dieu tout entier (2), et si notre âme est incitée par la convoitise, c'est que l'amour de Dieu ne la remplit pas tout entière et qu'elle n'accomplit pas son devoir : « Il est commandé en la loi d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces. Puisqu'il convient que toutes les parties de notre âme soient remplies de l'amour de Dieu, il est certain que tous ceux qui peuvent concevoir en leur cœur seulement un appétit léger ou quelque cogitation pour être distraite de l'amour de Dieu à vanité, ne satisfont point à ce commandement. . quand donc en telles affections il y a de la vanité et du vice, n'est-ce pas un signe qu'il y a quelques parties de l'âme vides et dépourvues de l'amour de Dieu (3)? ».

Et la conclusion que Calvin tire de cette affirmation si

1. *Inst. chr.* III. 3. 40 ; éd. 1543, 2. 63.

2. *Inst. chr.* II. 8. 49 s ; 1539 3 78.

3. *Inst. chr.* III. 3. 44 ; éd. 1543 : 2. 64.

importante, qui repose sur sa notion du devoir, est irréfragable : « Par quoi quiconque ne confesse que toutes concupiscences de la chair sont péché et que cette maladie de convoiter qui est en nous, est la source de péché, il faut qu'il nie quant et quant que la transgression de la loi n'est point péché (1). » Mais celui qui a été amené à reconnaître la réalité de son péché ne peut pas ne pas s'indigner contre lui-même : « c'est quand le pécheur se courrouce contre soi-même en son cœur, s'accuse et se dépite contre soi, en réputant sa perversité et ingratitude envers Dieu » (2). Nous sommes constitués de telle façon que nous ne pouvons pas nous voir tels que nous sommes, sans être obligés de reconnaître que le châtement dont Dieu nous menace est justifié en tant que nous sommes la personnification du péché, car « la conscience nous tient convaincus au dedans et nous fait sentir qu'à cause du péché nous méritons d'être rejetés de lui et n'être point tenus pour ses enfants (3). »

Dans cette conception, le libre arbitre n'a aucun rôle à jouer, il ne servirait qu'à diminuer la responsabilité. En effet, l'incapacité morale bien loin d'être une excuse, est une circonstance aggravante car elle est le signe de l'intensité du péché, de l'affinité pour le mal qui possède l'âme du coupable : « Ils disent après que si les vices et

1. *Ibid.*

2. *Inst. chr.*, III, 3, 15; Ed. 1543, 5. 9.

3. *inst. chr.* II, 6, 1, ce texte ne se trouve pas avant 1559, mais l'idée qu'il exprime se trouve dans les éditions précédentes de l'*Inst. chr.* Ed. 1539. 41 et 43, éd. 1536, *opp. Calv.*, vol. I, p. 29.

vertus ne procèdent point de libre élection, il n'est point convenable que l'homme soit rémunéré ou puni... Quant est des punitions que Dieu fait des maléfices, je réponds qu'elles nous sont justement dues, puisque la coulpe du péché réside en nous. Car il ne chaut si nous péchons d'un jugement libre ou servile, moyennant que ce soit de cupidité volontaire : principalement vu que l'homme est convaincu d'être pécheur en tant qu'il est sous la servitude du péché » (1).

La répugnance naturelle que l'on peut éprouver pour le bien, répugnance qui entraîne l'inaptitude à s'acquitter du devoir, ne peut donc pas avoir d'excuse, car elle vient de ce que l'homme est naturellement vicieux, et comme le vice est en lui, qu'il fait corps avec lui, on ne peut l'en séparer dans le blâme qui atteint cette horreur instinctive du bien : « ce que nous ne le pouvons faire, dit Calvin en parlant de l'obéissance à la loi, c'est de notre vice. Car, si nous sommes détenus comme liés de notre cupidité, en laquelle règne péché, pour n'être libres à obéir à notre Père, il ne nous faut pour notre défense alléguer cette nécessité de laquelle le mal est en dedans de nous et nous est à imputer » (2).

Il est évident que cette conception de la responsabilité heurte de front le préjugé paradoxal en vertu duquel la culpabilité serait en raison inverse de la perversité, mais elle s'appuie sur les données les plus immédiates et les plus spontanées de la conscience, sérieusement inter-

1. *Inst. chr.*, II, 5, 2 ; éd. 1539, 2, 77.

2. *Inst. chr.*, II, 8, 2 ; éd. 1539, 3, 3.

rogée. Et c'est dans ce témoignage désintéressé que Calvin voyait la marque la plus assurée de la responsabilité humaine : « Quand on aurait beaucoup discuté et qu'on aurait montré les choses au doigt, y a-t-il approbation plus certaine que celle-là que nous avons en notre conscience ? Il est bien certain que non. Et ainsi qu'un chacun entre maintenant en soi et il trouvera sa condamnation engravée en sa conscience. Et comment allons-nous dire, puis après, je n'en vois point la raison ? Ceux-là montrent que jamais ne sont entrés en leur conscience (1)... » Malgré les apparences parfois contraires, on peut affirmer que Calvin est ici plus près de la conscience populaire et du sentiment moral universel que ses adversaires. L'indignation qui s'empare de nous contre l'auteur d'une injustice, sans que nous pensions à nous demander si cette iniquité lui est tellement avantageuse, que son avarice ne puisse résister au désir de la commettre, le besoin de châtier qui s'éveille dans une âme généreuse, en présence d'un acte de lâche brutalité par exemple, tous ces sentiments qui impliquent qu'on croit à la responsabilité de celui qui en est l'objet, ne s'exaspèrent-ils pas dans la mesure où sa perversité paraît plus invétérée et où elle se confond plus étroitement avec lui ?

C'est surtout quand quelque émotion profonde, qu'elle soit bonne ou mauvaise, leur fait oublier leurs principes philosophiques que les hommes se laissent aller le plus facilement à reconnaître le lien immédiat qui unit la per-

1. *Congrégation sur l'élection éternelle. Opp. Calv.*, vol. VII, p. 111.

versité du caractère à la réprobation morale. C'est peut-être ce qui explique que même dans les églises de la réforme qui ont versé dans l'arminianisme, on ne se montre guère choqué d'une confession des péchés où le fait d'être né corrompu, enclin au mal, incapable par soi-même de faire le bien, est présenté comme attirant sur nous, par un juste jugement, la condamnation et la mort au même titre que la transgression consciente des commandements de Dieu. Une telle confession est incompréhensible avec la conception courante de la responsabilité, qui invoque l'incapacité morale comme une circonstance atténuante. De même aussi ceux qui admettent le libre arbitre, lorsqu'ils sont sous l'empire de la colère, ne croient pas pouvoir mieux exciter la réprobation générale contre leur adversaire qu'en l'accusant d'avoir une nature foncièrement mauvaise; et quand, possédé du désir de se faire valoir, on veut donner aux autres une haute opinion de soi, quand on veut exciter l'admiration pour un héros, si l'on n'y prend garde, la première chose qu'on est porté à faire, c'est d'essayer de leur persuader qu'on fait le bien comme de source, ou que ce héros était passionnément porté au bien par les heureuses dispositions de sa nature. C'est donc qu'on sent, avant tout raisonnement, que la louange et le blâme doivent reposer sur le caractère. Or, il n'y a rien de plus nécessaire ou, si l'on veut, de plus fatal que le caractère.

« On voit quelquefois, dit Kant (1), des hommes...

1. Cité par M. LÉVY-BRUHL. *L'idée de responsabilité*. Paris. Hachette, 1884, p. 17.

montrer dès leur enfance une méchanceté si précoce et y faire tant de progrès dans leur âge mûr, qu'on dit d'eux qu'ils sont des scélérats et qu'on les regarde comme tout à fait incorrigibles, et pourtant on ne laisse pas de les juger pour ce qu'ils font et ne font pas, et de leur reprocher leurs crimes comme des fautes volontaires, et eux-mêmes trouvent ces reproches fondés, absolument comme si, malgré cette nature désespérée qu'on leur attribue, ils n'étaient pas moins responsables que les autres hommes. » Ainsi, de l'aveu de Kant, la conscience n'attend pas, pour absoudre ou pour condamner, de savoir si l'on est libre ou non ; et comme le fait remarquer si justement M. Fouillée, « dès qu'il est question de morale, il ne s'agit plus d'exister par soi, ni même de vouloir indépendamment de tout objet, mais de vouloir tels ou tels objets supérieurs en vertu de telles ou telles raisons, qui fondent leur supériorité » (1).

Il est vrai que ce sentiment primitif qui est, lorsqu'il s'applique non aux autres mais au moi, le sentiment du péché, rencontre chez beaucoup d'hommes un obstacle qui l'arrête ou le fait profondément dévier dans ses manifestations, et dont la présence rend précisément nécessaire chez eux la croyance au libre arbitre, pour le maintien des idées de devoir et de responsabilité. C'est un préjugé presque aussi invincible que celui de la localisation des sensations, et qui prend sa source dans les

1. *Les abus de l'inconnaissable en morale. Revue philos.*, mai 1895.

premières expériences que l'homme puisse faire de son activité (1).

Dès ses premiers pas dans la vie, il se sent le jouet de la contrainte extérieure, de la force brutale, qui réduit sa volonté à l'impuissance, sans cependant l'anéantir. Il désire, il veut, et sa volonté se heurte sans cesse à des impossibilités matérielles. Les forces naturelles, la tyrannie de ses semblables, la faiblesse de son propre organisme l'empêchent à de certaines heures de mettre ses desseins à exécution, ou le forcent malgré lui à exécuter des mouvements auxquels sa volonté ne prend aucune part. Lorsqu'il se sent ainsi le jouet de la contrainte extérieure, l'homme se sent innocent du mal qu'on lui fait faire ou des omissions qu'on lui fait commettre en dépit de sa volonté. Si un homme plus fort que moi se sert de mon bras, malgré ma résistance désespérée, pour frapper quelqu'un, il ne viendra à la pensée de personne de m'accuser : l'acte de volonté par lequel je résiste à la violence qui m'est faite est excellent, et il est évident que la faiblesse physique, lorsqu'elle n'est pas le résultat d'une négligence, n'a rien à démêler avec le jugement moral. Si la volonté ne s'associe pas au mouvement extérieur du corps, ce n'est plus moi qui agit. Je ne saurai donc encourir aucun blâme. C'est ainsi qu'on s'habitue à associer indissolublement aux mots qui expriment la contrainte physique, tels que : incapacité, impuissance, ne pouvoir pas, etc., l'idée d'irresponsabilité, parce que

1. Voir J. EDWARDS. *An inquiry into the modern prevailing notions respecting that freedom of will*, etc. Part. IV, sect. III.

e premier usage qu'on en fait sert à exprimer la contrainte.

Or, l'idée de contrainte est une idée toute relative, elle implique toujours un rapport d'opposition invincible entre une volition et la réalisation de cette volition, elle suppose une action extérieure, exécutée ou empêchée, en dépit de la volonté, et, à ce point de vue, elle est précisément tout le contraire de l'idée de nécessité (1). Celle-ci peut n'être relative à aucune espèce d'opposition, elle suppose le concours de la volonté dont elle exprime simplement un état permanent, une direction prise par elle et qui ne changera certainement pas, sans l'intervention d'un facteur nouveau; elle n'implique nullement un rapport entre une volition et la réalisation de cette volition. La volonté esclave d'elle-même ne perd rien de sa spontanéité, elle n'est pas contrainte : une volonté contrainte serait une contradiction dans les termes (2).

1. « *Necessitatem definiamus : an mihi autem non concedet Pighius, statam esse ac firmam stabilitatem, ubi res aliter esse non potest quam sit? Apud Aristotelem certe τὸ ὑπὸ τερ' ἔτχειν necessitati semper opponitur. Atque id dictat sensus communis ut necessarium censetur, quidquid sic esse oportet, nec aliter esse potest. Hoc modo immutabilitas sub necessitate continebitur.* » (Resp. Cont. Pigh. De lib. arb. Opp. Calv., vol. VI, p. 335).

2. *Coacta voluntas nulla esse potest, quum alterum alteri repugnet. Verum docendi causa, quid significet dicendum est, ut intelligatur quid sit coactio : eam ergo sic vocamus, quæ non sponte sua, nec interiore electionis motu, inclinatur huc vel illuc, sed externo motu violenter fertur. Spontaneam dicimus, quæ ultro se flectit, quocumque ducitur, non autem rapitur, aut trahitur invita. Serva postremo voluntas est quæ propter corruptionem*

Si l'on pense à la contrainte, dire qu'un homme ne peut pas faire le bien équivaut à dire qu'il a une volonté bonne et par conséquent louable, mais que les moyens physiques lui manquent pour mettre à exécution sa bonne résolution. Si l'on pense à la nécessité morale, cela signifie au contraire qu'il peut avoir tous les moyens extérieurs de s'acquitter de son devoir, mais que sa volonté est si immuablement fixée dans le mal, qu'il n'y a pas à espérer qu'il le fasse. Malheureusement, comme ces deux idées ont un élément commun (le concept de l'impossibilité, c'est-à-dire de la certitude absolue qu'étant données telles ou telles conditions une chose ne se fera pas) (1) on se sert des mêmes mots et le verbe employé pour exprimer le rapport entre le sujet et l'action (contrainte) est le même que celui qui exprime un mode immuable de la volonté (nécessité) : c'est le verbe, ne pouvoir pas.

Cette circonstance a favorisé la confusion entre la contrainte et la nécessité, et grâce à l'association d'idées signalée plus haut, on en est venu à affirmer que le fait de ne pas pouvoir faire le bien, c'est-à-dire, d'être l'incarnation immuable du mal, était une circonstance atténuante au même titre que l'incapacité physique ; de là à conclure à la nécessité d'un pouvoir libre, il n'y a qu'un pas et on l'a franchi en imaginant l'existence du libre

sub malarum cupiditatum imperio captiva tenetur, ut nihil quam malum eligere possit, etiam si id sponte et libenter, non externo motu impulsu, faciat » (Ibid. p. 280).

1. « J'appelle impossible ce qui n'a jamais été vu, et est ordonné par la sentence de Dieu que jamais ne sera » *Inst. chr.*, II, 7, 5 ; éd. 1539 : 3, 93.

arbitre. Mais si l'on voit très bien que l'homme contraint est irresponsable, aucun raisonnement humain ne fera jamais comprendre pourquoi il faut imposer silence à la voix qui nous accuse, lorsque nous nous apercevons que nous sommes désespérément mauvais. Pighius et l'auteur des *Calumniæ*, sciemment on non, sont tombés dans cette confusion, quand ils comparent le pécheur privé du libre arbitre, l'un, à un malheureux prisonnier chargé de chaînes à qui on donnerait l'ordre de courir, après lui avoir entravé les pieds ; l'autre, à un enfant que son père châtierait pour n'avoir pas obtempéré à sa volonté en n'avalant pas un rocher (1).

Dans la réponse qu'il leur fait, Calvin n'a pas de peine à montrer que celui qui est convaincu par sa conscience de perversité volontaire se ferait en vain un bouclier de la nécessité (2), et que la comparaison de Pighius ne se rapporte pas à la situation du pécheur, qui n'est pas contraint par Dieu, mais qui est captif de sa propre dépravation. En effet, comme la cause et la coulpe du mal que nous commettons sont attachées à notre moi, comme les liens dont nous sommes chargés et liés, et qui nous rendent incapables de courir, sont ceux de notre propre perversité, il y a une grande différence à faire entre notre état et celui du prisonnier de Pighius (3). Le raisonnement de ce dernier nous paraît un véritable sophisme.

1. *Resp. cont. Pigh. de lib. arb. Opp. Calv.*, vol. VI, p. 344. *Calumniæ*, etc. *Opp. Calv.*, vol. IX, p. 281.

2. *Opp. Calv.*, vol. IX, p. 312.

3. *Resp. cont. Pigh. de lib. arb. Opp. Calv.* vol. VI. 344.

De ce que j'excuse un homme qui ne peut venir en aide à son prochain, parce qu'il n'en a pas les moyens matériels, il ne résulte pas que j'aie le droit d'excuser celui chez qui cette impossibilité serait le résultat de la haine qu'il nourrit contre son prochain ou de la lâcheté qui le paralyse.

Dès qu'il est question d'établir la responsabilité de quelqu'un, n'oublions jamais la différence si nette marquée par Calvin et par les philosophes de toutes les écoles, entre la contrainte et la nécessité (1). « Il nous faut donc observer cette distinction, c'est que l'homme, après avoir été corrompu par sa chute, pèche volontairement et non pas malgré son cœur, ni par contrainte : qu'il pèche, dis-je, avec une affection très encline et non pas étant contraint de violence, qu'il pèche du mouvement de sa propre cupidité et non pas étant contraint d'ailleurs, et néanmoins que sa nature est si perverse, qu'il ne peut être ému, poussé ou mené sinon au mal. Si cela est vrai, il est notoire qu'il est sujet à nécessité de pécher » (2).

Dès lors, le coupable ne peut s'en prendre qu'à lui-même de sa perte, car il trouve en lui la raison suffisante de la condamnation qui le frappe (3). Il perd ainsi toute excuse ; car comme nous le montrerons dans le paragraphe suivant, la prédestination, au lieu de le justifier et de lui permettre de s'en prendre à Dieu, rend possible au point

1. *Inst. chr.* II. 3. 5. — *De lib. arb. Opp. Calv.* vol. VI, p. 280

2. *Inst. chr.* II. 3. 5. éd. 2. 5.

3. « *Destitui omni excusatione hominem, si sibi causa exitii fuisset reprehendatur.* » *Resp. cont. Pigh. de lib. arb. Opp. calv.*, vol. VI, p. 332.

de vue spéculatif la responsabilité qui vient d'être établie psychologiquement.

§ 3. — *La responsabilité et la prédestination.*

Partant du fait de l'obligation et du témoignage de la conscience, Calvin avait établi l'existence du péché et montré le lien psychologique et moral qui unit la transgression à la condamnation. Mais ses adversaires, qui se sentaient peut-être gênés sur ce terrain, se sont toujours efforcés de transporter la discussion dans le domaine de la spéculation métaphysique, où Calvin a été obligé de les suivre pour les pousser dans leurs derniers retranchements.

La tactique des théologiens catholiques et des précurseurs de l'arminianisme du xvii^e siècle nous paraît d'autant moins justifiable que la notion calviniste de la prédestination, telle que l'auteur de l'*Institution* l'a exposée, bien loin de soulever des difficultés nouvelles, achève de dissiper, par le seul énoncé de son contenu, les derniers scrupules de la conscience morale. Nous ne nous plaignons pas de ces attaques, car elles ont donné à Calvin l'occasion d'écrire dans son chef-d'œuvre trois pages (1) véritablement sublimes par la sévère beauté du langage, la puissance du raisonnement, le mouvement et la hardiesse de la pensée, par la simplicité de la foi qui les a dictées et par la sincérité absolue avec laquelle il expose les

1. *Inst. chr.*, III, 23, 2 à 9.

objections de ceux qu'il combat. C'est un véritable drame qui se déroule sous nos yeux.

En apparence, c'est la lutte suprême et avec toutes ses alternatives, d'un sombre justicier qui traque le pécheur dans sa fuite affolée pour éviter la condamnation, qui le saisit corps à corps et le terrasse enfin dans une dernière et vigoureuse étreinte. En réalité, c'est l'effort grandiose de la créature qui se sait coupable et qui veut faire éclater la justice de son Créateur, et la légitimité de la condamnation dont elle s'est sentie frappée, en se dépouillant elle-même de tout refuge, par une critique implacable des excuses qu'elle pourrait faire valoir en sa faveur, et qui n'est satisfaite que quand elle a atteint son but. Notre seul regret est d'être obligé de mutiler ce poème, au lieu de pouvoir le transcrire intégralement.

On accusait la prédestination de supprimer la responsabilité en faisant du coupable la victime sympathique d'une révoltante tyrannie, et en rendant injustifiable le châtiement divin. « Premièrement, ils demandent à quel propos Dieu se courrouce contre ses créatures, lesquelles ne l'ont provoqué par aucune offense : car de perdre et ruiner ceux que bon lui semble, c'est chose plus convenable à la cruauté d'un tyran qu'à la droiture d'un juge. Ainsi il leur semble que les hommes ont bonne cause de se plaindre de Dieu, si par son vouloir, sans leur propre mérite, ils sont prédestinés à la mort éternelle (1) ».

A ces questions, Dieu pourrait répondre « en se taisant ». Les fidèles trouveraient toujours dans l'adoration

1. *Inst. chr.*, III, 23, 2 ; éd. 1539, 8, 13.

de sa volonté mystérieuse, cause dernière de toutes choses, expression de sa justice absolue, l'arme suprême contre de telles pensées. Quant à ceux qui ne reculent pas devant le blasphème, « le Seigneur se défendra assez par sa justice, sans que nous lui servions d'avocats, quand en ôtant toutes tergiversations à leurs consciences, il les prescrira et convaincra jusque-là qu'elles ne pourront échapper (1) ». Ce n'est pas que Calvin admette « la rêverie des théologiens papistes touchant la puissance absolue de Dieu (2) » mais il affirme que Dieu ne nous doit aucune explication, parce que nous ne sommes pas actuellement capables de le comprendre. « Nous disons cependant que Dieu n'est pas comptable envers nous, pour rendre raison de ce qu'il fait, et d'autre part, nous ne sommes pas juges idoines pour prononcer de cette matière selon notre sens (3). » Mais le silence encouragerait les attaques de l'impiété. Aussi, dans sa parole, Dieu consent-il à dicter à ses fidèles les explications qu'il juge suffisantes pour défendre son honneur.

La question est celle-ci : pourquoi Dieu prédestine-t-il à supporter le poids de son courroux des êtres qui n'avaient pu le mériter, puisqu'ils n'existaient pas encore ? Mais répond Calvin, puisque tous les hommes sont corrompus et qu'ils sont, à cause de cette corruption, dignes

1. *Inst. Chr.*, III, 23, 2; éd. 1539, 8, 13.

2. *Ibid.* Mais ce texte n'est pas dans l'éd. 1539. D'ailleurs Calvin n'a jamais enseigné le dogme qu'il condamne en 1559. Voyez 1^{re} cat. franç., art. de l'élect. éternelle.

3. *Inst. chr.*, III, 23, 2 ; éd. 1539, 8, 13.

de haine, « il ne se peut faire que Dieu ne nous ait en haine, et ce non pas d'une cruauté tyrannique, mais par une équité raisonnable » (1). Si donc la condamnation est justifiée ultérieurement par le péché, de quelle injustice peuvent se plaindre des pécheurs, qui méritent réellement par leurs vices actuels la damnation dont ils sont menacés ?

« Que tous les enfants d'Adam viennent en avant pour contendre et débattre contre leur créateur, de ce que par sa providence éternelle, ils ont été dévoués à calamité perpétuelle : quand Dieu, au contraire, les aura amenés à se reconnaître, que pourront-ils murmurer contre cela ? S'ils sont tous pris d'une masse corrompue, ce n'est point de merveilles s'ils sont assujettis à damnation. Qu'ils n'accusent point donc Dieu d'iniquité d'autant que, par son jugement éternel, ils sont adonnés à damnation, à laquelle leur nature même les mène, ce qu'ils sentent malgré qu'ils en aient. Dont il appert combien leur appétit de se rebecquer est pervers, vu qu'à leur escient, ils suppriment ce qu'ils sont contraints de reconnaître, c'est qu'ils trouvent la cause de leur damnation en eux (2). Ainsi quoi qu'ils pallient, ils ne se peuvent absoudre. Quand donc je leur confesserais cent fois, ce qui est très vrai, que Dieu est auteur de leur damnation, ils n'effaceraient point pourtant leur crime, lequel est engravé en leur conscience et leur vient devant les yeux chacune fois » (3). En d'autres termes, nous ne sommes pas des

1. *Inst. chrét.*, III, 23, 3 ; éd. 1539. 8. 14.

2. La cause prochaine ou la raison suffisante.

3. *Inst. chr.*, III, 23, 3. La première partie de cette citation (jug-

innocents destinés à recevoir un châtiment immérité ; mais nous sommes au contraire destinés à mériter réellement et de l'aveu de notre propre conscience la mort éternelle dont notre injustice nous rend dignes. Ce qui ait qu'aucun homme ne peut prétendre qu'on lui fasse tort en le châtiant.

Mais, réplique-t-on aussitôt, l'iniquité dont nous sommes les victimes ne gît-elle pas précisément en ceci, que nous avons été prédestinés, sans l'avoir mérité, à mériter la colère divine ? « Ils répliquent derechef, à savoir s'ils n'avaient point été prédestinés par ordonnance de Dieu à cette corruption, laquelle nous disons être cause de leur ruine. Car si ainsi est, quand ils périssent en leur corruption, ce n'est autre chose sinon qu'ils portent la calamité en laquelle Adam, par le vouloir de Dieu, est trébuché et a précipité tous ses successeurs. Dieu sera-t-il donc injuste de se jouer ainsi cruellement de ses créatures (1) ? »

Calvin répond en confessant que, comme en effet la chute et le péché originel découlent du décret de Dieu, on est amené en dernière analyse à « revenir au seul plaisir de Dieu, duquel il tient la cause cachée en soi-même (2). » Mais qu'on ne se hâte pas de crier victoire. Cela n'implique pas le triomphe des adversaires : l'apôtre Paul nous fournit la réfutation de leur objection. « O

qu'à :... *malgré qu'ils en aient* inclusivement) est seule dans l'éd. 1539 (8, 14).

1. *Inst. chr.*, III, 23, 4; éd. 1539, 8, 15.

2, *Ibid.*

homme! qui es-tu qui puisses plaider contre Dieu? Le pot dira-t-il à son potier qui l'a fait, pourquoi il l'a ainsi formé? Le potier n'a-t-il pas puissance de faire d'une même masse de terre un vaisseau honorable et l'autre sordide (1). » Cette réponse, dira-t-on peut-être? n'est que le subterfuge du théologien à bout d'arguments qui se réfugie derrière l'arbitraire sans contrôle de la volonté de Dieu, sous prétexte de défendre sa justice, qu'il supprime du même coup.

Calvin répond alors qu'on se méprend sur le sens de l'argument de saint Paul. Le but de l'apôtre n'a pas été de mettre la volonté de Dieu en dehors de toute justice, mais seulement de nous rappeler que nous avons affaire à un juge aussi essentiellement juste qu'il est incompréhensible. « Quelle raison peut-on amener plus ferme et solide, que de nous admonester à penser qui est Dieu? Car comment celui qui est juge du monde pourrait-il commettre quelque iniquité? Si c'est le propre de sa nature de faire justice, il aime icelle justice naturellement et hait toute iniquité. Pourtant l'apôtre n'a point cherché quelque cachette, comme s'il eût été surpris au détroit; mais il a voulu montrer que la justice de Dieu est plus haute et excellente que de devoir être réduite à la mesure humaine ou être comprise en la petitesse de l'entendement des hommes » (2).

Si nous ne comprenons pas toutes les voies de Dieu, il n'en résulte pas que nous ayons le droit de le condam-

1. Rom. IX. 20-21 cité par Calvin. *Inst. Chr.* III 23, 4.

2. *Inst. chr.* III, 23, 4; éd. 1539, 8, 15.

ner : nous ne connaissons et ne pouvons connaître qu'un côté bien imparfait de la justice : la justice absolue nous échappe parce que nous sommes bornés, « de fait c'est une rage prodigieuse des hommes quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendement » (1).

De quel droit prétendrons-nous restreindre l'activité de la justice de Dieu dans les limites de notre intelligence ? Nous en avons d'autant moins le droit que cette justice absolue s'exerce le plus souvent par l'intermédiaire de la justice rétributive. « Qu'est-ce donc qu'on fait doute s'il y a iniquité là où justice apparaît clairement ? » (2). Fort de ces considérations, Calvin peut s'écrier dans un très beau mouvement d'éloquence : « Qui êtes-vous, pauvres misérables, qui intentez accusation contre Dieu n'ayant d'autre cause, sinon parce qu'il n'a point abaissé la grandeur de ses œuvres à votre rudesse, comme si ce qu'il fait était inique d'autant qu'il nous est caché ? La haute inestimable des jugements de Dieu vous doit être assez connue par les expériences qu'il en donne. Vous savez qu'ils sont nommés un abîme profond (Ps 36-7) : pensez maintenant à votre petitesse, pour savoir si elle comprendra ce que Dieu a décrété en soi. De quoi donc vous profite-t-il de vous engouffrer par votre curiosité enragée dans cet abîme, lequel vous prévoyez devoir être mortel... si vos esprits s'escarmouchent en quelque question, n'ayez point honte d'embrasser le conseil de saint Augustin :

1. *Inst. Chr.*, III. 23, 4.

2. *Inst. Chr.*, III. 23. 5 éd. 1539. 8, 16.

homme, dit-il, attends-tu réponse de moi ? Or je suis homme aussi bien : et pourtant écoutons tous deux celui qui nous dit : O homme ! qui es-tu ? » (1) A celui qui, en face du problème de l'origine du mal, veut disserter sur la justice dont il perçoit à peine quelques lueurs et arguer d'une ignorance qui ne se connaît pas pour affirmer qu'il est victime d'une iniquité, Calvin répond : adore. Et nous croyons que, quelles que soient les théories qu'il adopte, c'est la seule réponse sérieuse que puisse donner un croyant, en présence des faits écrasants qui prouvent que les prescriptions du code justinien n'embrassent pas l'immensité de la justice de Dieu.

La seconde objection « ne tend pas tant à blâmer Dieu qu'à excuser le pécheur » et touche beaucoup plus directement au problème de la responsabilité. Voici comment elle est formulée dans *l'Institution*. « Pourquoi, disent-ils, Dieu imputerait-il à vice aux hommes les choses desquelles il leur a imposé nécessité en sa prédestination ? Car que pourraient-ils faire ? Résisteront-ils à ses décrets ? Mais ce serait en vain et même ils ne le peuvent faire du tout. Ce n'est donc point à bon droit que Dieu punit les choses desquelles la principale cause gît en la prédestination » (2).

Avant de répondre à cette objection capitale, Calvin écarte tout d'abord la solution qui s'aide du libre arbitre et de la prescience, en montrant que le problème n'est nullement élucidé par cet expédient et que la diffi-

1. *Inst. Chr.*, III, 23. 5. La première moitié environ de cette citation se trouve éd. 1539 : 8. 16.

2. *Inst. Chr.*, III. 23. 6 ; éd. 1539, 8. 18.

culté est à peine reculée. « Je n'userai point ici de la défense laquelle amènent communément les docteurs ecclésiastiques : c'est que la prescience de Dieu n'empêche pas que l'homme ne soit réputé pécheur, duquel Dieu prévoit les vices et non pas les siens. Car les cavillateurs ne se contenteraient point de cela, mais passeraient plus avant, disant que Dieu, s'il eût voulu, pouvait obvier aux maux qu'il a prévus. Puisqu'il ne l'a fait, que de conseil délibéré il a créé l'homme, afin qu'il se portât en telle sorte. Or si l'homme a été créé à telle condition qu'il dût après cela faire tout ce qu'il a fait, qu'on ne lui peut imputer à faute les choses lesquelles il ne peut éviter et auxquelles il est astreint par le vouloir de Dieu » (1). De pareilles barrières ne pourront jamais empêcher d'arriver jusqu'à Dieu le flot des plaintes et des questions pressantes de ceux que l'intérêt, à défaut de tout autre mobile, rend clairvoyants.

Mais ces plaintes et ces murmures n'ont pas de raison d'être, si l'on se place au point de vue de la prédestination telle que la concevait Calvin, même si nous y comprenons le décret de la chute et de la transmission héréditaire du péché, qui fait partie intégrante de cette doctrine, puisque dans la théologie calviniste, ce décret

• 1. *Inst. Chr.* III. 23. 6 ; éd. 1539 : 8. 17. Ceci a paru tellement vrai, que pour éviter cette difficulté, on a sacrifié la prescience. Mais la question se pose sous une autre forme. Les mêmes « cavillateurs » qui n'ont pas réclamé l'existence pourraient toujours demander pourquoi ils portent, dans une mesure si petite qu'elle soit, la peine de l'insuffisance des précautions prises par Dieu pour éviter l'introduction du mal dans le monde. Il est des cas où l'imprévoyance est une injustice.

est présenté non comme un acte de l'arbitraire divin, mais comme l'expression encore mystérieuse de la justice qui se révélera clairement au dernier jour (1). On ne peut donc accepter cette conception de la prédestination sans se croire responsable, puisqu'on admet *ipso facto* que Dieu ne nous a imposé la nécessité, qui nous conduit à la condamnation, que par un jugement juste quoique incompréhensible. « Maintenant si les Pélagiens ou Manichéens, ou anabaptistes ou Epicuriens... allèguent pour excuse la nécessité, dont ils sont contraints par la prédestination de Dieu, ils n'amènent rien de propre à la cause. Car si la prédestination n'est autre chose que l'ordre et disposition de la justice divine, laquelle ne laisse point d'être irrépréhensible combien qu'elle soit occulte : puisqu'il est certain qu'ils n'étaient pas indignes d'être prédestinés à telle fin, il est aussi certain que la ruine en laquelle ils tombent par la prédestination est juste et équitable » (2).

La plupart des objections qu'on élève contre la prédestination viennent de ce qu'on confond la doctrine de Calvin avec des théories qui en sont le contrepied. La prédestination implique dans sa formule la responsabilité et il faudrait la mutiler pour s'en faire une excuse.

D'ailleurs, ce qui enlève à l'homme toute possibilité

1. « Le premier homme est chu parce que Dieu avait jugé cela expédient. Or, pourquoi il l'a jugé, nous n'en savons rien. Si est-il néanmoins certain qu'il ne l'a pas jugé, sinon parce qu'il voyait que cela faisait à la gloire de son nom. Or quand il est fait mention de la gloire de Dieu, pensons aussi bien à la justice, car il faut que ce qui mérite louange soit équitable ». *Inst. chr.*, III. 23, 8.; éd. 1539, 8, 18.

2. *Inst. chr.* III. 23, 8; éd. 1539, 8. 18.

d'échapper au sentiment du péché, c'est que, comme cela a été précédemment établi, si la cause première de sa perte est la volonté de Dieu, le pécheur en trouve en soi la cause prochaine, dont l'existence suffit à elle seule pour expliquer sa condamnation. « Davantage leur perdition procède tellement de la prédestination que la cause et matière en sera trouvée en eux » (1); car si la chute a été voulue de Dieu et si c'est par son ordonnance que la malédiction du péché d'Adam est tombée sur nous, il n'en demeure pas moins que la révolte du premier homme est le résultat de la corruption spontanée de sa nature, et que nous portons dans notre âme de quoi mériter les plus impitoyables rigueurs. Notre iniquité pèse directement sur notre conscience et nous écrase. Faut-il la nier sous prétexte qu'elle se prolonge dans la nuit de l'infini incompréhensible? Nous sommes en présence d'un mystère et d'une évidence indéniable. Pourquoi toujours insister sur le mystère et laisser dans l'ombre l'évidence importune? « Par quoi contemplons plutôt en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation, laquelle lui est toute évidente, que de la chercher en la prédestination de Dieu, où elle est cachée et du tout incompréhensible. Et qu'il ne nous fasse point mal de soumettre jusque-là notre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il lui cède en beaucoup de secrets » (*Inst. Chr.* III, 23.8) (2).

1. *Inst. chr.*, III. 23. 8; éd. 1539, 8. 18.

2. Il n'y a pas là de contradiction et Calvin ne dit pas que la condamnation que nous méritons de subir est à la fois compréhensible et incompréhensible sous le même rapport: « Partie adverse pense que je me contredise quand j'enseigne que l'homme doit plutôt cher-

Voici en quels termes Calvin montre que sa réponse satisfait à l'objection proposée : « Les réprouvés veulent être vus excusables en péchant, parce qu'ils ne peuvent évader la nécessité de pécher, principalement vu qu'icelle procède de l'ordonnance et volonté de Dieu : je nie, au contraire, que cela soit pour les excuser, parce que cette ordonnance de Dieu de laquelle ils se plaignent est équitable. Et combien que l'équité nous en soit inconnue elle est néanmoins très certaine, dont nous concluons qu'ils n'endurent nulle peine, laquelle ne leur soit imposée par le jugement de Dieu très juste » (1). C'est sous une forme un peu différente, le même argument que celui qu'il avait déjà formulé en défendant le serf arbitre, au livre II. 5. 1 de l'*Institution*. « Le premier homme s'est révolté de son créateur : si tous sont à bon droit tenus coupables de telle rébellion, qu'ils ne pensent point s'excuser sous ombre de nécessité, en laquelle on voit cause très évidente de leur damnation » (2).

cher la cause de sa damnation en sa nature corrompue qu'en la prédestination de Dieu, et ne voit point que je dis là expressément qu'il y a deux causes, l'une qui est cachée au conseil éternel de Dieu et l'autre qui est toute patente au péché de l'homme... Voici le nœud de toute la question : c'est que je dis que tous réprouvés seront convaincus par leur conscience d'être coupables, et ainsi que leur damnation est juste, et qu'ils font mal de laisser ce qui est tout évident pour entrer au conseil étroit de Dieu, lequel nous est inaccessible (sur les contredits que le Seigneur Trouillet a imaginés, etc. L. BONNET. *Françaises de Calvin*, t. I, p. 258).

1. *Inst. Chr.* III. 23. 9; éd., 1539 : 8. 19.

2. *Inst. Chr.*, II. 5. 1. L'argument se retrouve avec quelques modifications de détails dans le passage correspondant de l'éd. 1539 : 2. 76.

CONCLUSION

Si, comme nous le croyons, Calvin a montré, dans les pages que nous venons d'analyser, que sa conception de la prédestination, conçue comme l'instrument de la justice absolue, impliquait nécessairement la responsabilité, il a ôté aux défenseurs des théories différentes de la sienne le droit d'attaquer sa doctrine au nom de la morale.

Dans ce cas, il ne leur reste plus en effet d'autre ressource que d'essayer de démontrer qu'il est impossible à la justice de Dieu de surpasser l'intelligence de l'homme. Mais par le fait même qu'on croit nécessaire de critiquer cette partie essentielle de la doctrine, on reconnaît que si elle était vraie, la responsabilité serait établie. Seulement on prétend que la prédestination, uniquement à cause de sa fausseté, ne peut fonder la responsabilité. Mais cette critique, on pourrait la faire à n'importe quelle doctrine. Un déterministe pourra concéder, à tort ou à raison, que si le libre arbitre est établi, la responsabilité l'est aussi ; et il ne pourra accuser cette doctrine d'être immorale dans ses conséquences, simplement parce qu'elle lui paraît fausse. Le libre arbitre est dit-on, le postulat de la

morale, car il implique la responsabilité. Or, s'il l'implique réellement, il ne cessera pas de l'impliquer même au cas où il serait faux. Il en est de même de la prédestination.

Elle apparaît, au point de vue spéculatif, comme le postulat de la responsabilité dans le système déterministe de Calvin. En effet, nous ne sommes responsables qu'en tant que nous sommes débiteurs envers Dieu, que nous avons des obligations envers lui. Mais si nous étions les victimes de son injustice, nous ne lui devrions que la haine, et la violation de ses ordres n'entraînerait aucune culpabilité. Or, croire à la prédestination dans le sens calviniste, c'est croire à la justice de Dieu malgré toutes les apparences et affirmer ainsi son droit d'être notre législateur et notre juge. Dès lors, il n'est pas étonnant que si on la dénature en supprimant l'idée de justice incompréhensible, la responsabilité disparaisse. C'est le sort de tous les postulats d'être solidaires de l'idée qui les postule.

Ce postulat nous paraît avoir un immense avantage sur celui du libre arbitre. Tandis que celui-ci est de, l'aveu de la plupart de ses défenseurs, un fait en soi inintelligible ou même contradictoire, la justice absolue de Dieu est un mystère qui n'est inintelligible que par rapport à nos moyens actuels de connaissance, et dont nous devons espérer avoir la clef dans l'avenir. Être juste, c'est rendre à chacun ce qui lui est dû. Calvin affirme que la malédiction qui est tombée sur notre race lui était due. Il reconnaît qu'il est impossible de savoir actuellement comment et pourquoi. « Quelle absurdité y a-t-il en cela ? » Quelle impossibilité logique peut-on statuer contre cet

acte de foi ? Les rapports que l'intelligence humaine établit entre les choses sont-ils les seuls légitimes ? Qui oserait l'affirmer ? Or, s'il est aisé de rejeter ce qui est évidemment contradictoire comme absurde, on doit avouer que le mystère, qui dépasse la raison sans la choquer, échappe par sa nature même à toute discussion. En présence du mystère de la prédestination, il faut blasphémer ou adorer en silence le Juge qu'on ne peut comprendre. « Or, quand on aura amené beaucoup de raisons et débattu d'un côté et d'autre, si nous faut-il venir à cette conclusion, d'être ravis en étonnement avec saint Paul : et si les langues débordées jettent leurs brocards à l'encontre, que nous n'ayons point honte de nous écrier : O homme qui es-tu pour plaider contre Dieu ? »

1. *Inst. chr.*, III, 24, 16.

Vu le Doyen, Président de la soutenance,

A. SABATIER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
PREMIÈRE PARTIE — Le déterminisme de Calvin.....	13
CHAPITRE I. — La méthode.....	13
CHAPITRE II. — Le système.....	26
§ 1. — La providence.....	26
§ 2. — La chute et le serf arbitre.....	35
§ 3. — La prédestination.....	49
DEUXIÈME PARTIE. — La responsabilité.....	55
PRÉLIMINAIRES.....	55
CHAPITRE I. — Le devoir et la loi morale.....	58
CHAPITRE II. — La sanction (remarques préliminaires).....	75
§ 1. — La responsabilité et la providence.....	80
§ 2. — La responsabilité et le serf arbitre.....	91
§ 3. — La responsabilité et la prédestination.....	108
CONCLUSION.....	120

H. Jouve, imp. de la Faculté de médecine, 15, rue Racine, Paris.
